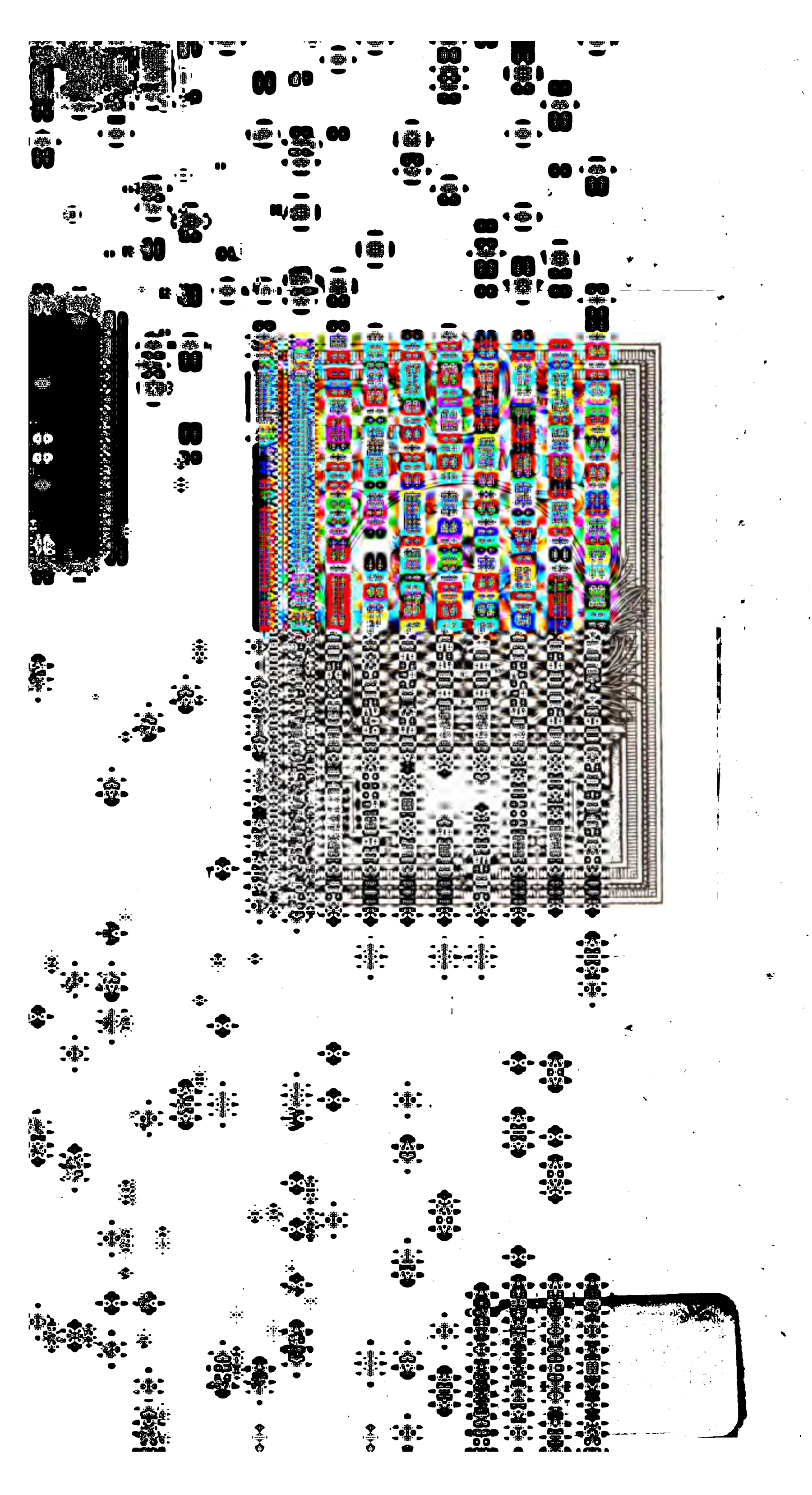


Allw. Baier M.

Die

menschliche Freiheit

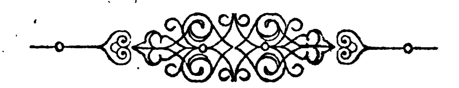
in ihrem Verhältniß

zur Sünde und zur göttlichen Gnade

wissenschaftlich dargestellt

von

Johann Karl **Wilhelm Vatke.**



Berlin,
Verlag von G. Bethge.
1841.

Seiner Hochwürden

dem Herrn Ober-Consistorialrath und Professor

Dr. Philipp Marheineke

zur öffentlichen Bezeugung dankbarer Verehrung

zugeeignet.

Vorrede.

Es bedarf wohl kaum einer besondern Erklärung über Zweck und Veranlassung dieser Schrift, da der Gegenstand, welchen sie behandelt, durch die bisherigen Untersuchungen keineswegs allseitig erledigt, sondern in mancher Hinsicht erst recht streitig geworden ist, und deshalb immer neue Anstrengungen der wissenschaftlichen Erkenntniß hervorruft und rechtfertigt. Unter den Bewegungen und Gegensätzen der neueren Theologie und Religionsphilosophie bildet namentlich die Ansicht über Wesen und Ursprung, Nothwendigkeit oder Zufälligkeit der Sünde einen der Knotenpunkte, in welchem sich auf verschiedene Weise die besonderen Fäden ganzer Weltansichten und Systeme zusammenschlingen. Diese negative Seite des Verhältnisses, in welchem die menschliche Freiheit auf religiösem Gebiete erscheint, läßt sich aber nicht gründlich behandeln, wenn nicht die andere, positive Seite, das Verhältniß der Freiheit zur göttlichen Gnade, damit verbunden wird; denn sonst läuft man Gefahr, auf jener Seite gewisse Bestimmungen als feste Schranken zu setzen, welche man auf dieser wieder aufheben müßte. Die wissenschaftliche Untersuchung über beide Seiten sollte deshalb auch nie getrennt werden. Indem ich nun den Entwickelungsgang des wissenschaftlichen Geistes unserer Zeit aufmerksam verfolgte, und die vielfachen Schwankungen und Inconsequenzen, die oft abstracten und einseitigen Vorstellungen vom Wesen der Freiheit und die ideelose Auffassung sowohl des Widerspruches als auch der höheren Einheit des göttlichen und menschlichen Willens bemerkte: so schien mir eine Abhandlung, welche den spe-

culativen Gedanken durch jene beiden Seiten des Verhältnisses umfassend und methodisch hindurchführte, dringendes Bedürfniß zu sein, zumal da die bisherigen speculativen Erörterungen der Sache sich durch ihre Kürze, Unbestimmtheit und die Zweideutigkeit mancher Formeln den Angriffen des Verstandes bloßgestellt, und es dadurch möglich gemacht hatten, daß eine oberflächliche Reflexionsphilosophie zu der Meinung gelangen konnte, als habe sie es in diesem Gebiete zu einer wirklich höheren Erkenntniß gebracht. So entstand dieser Versuch, den Inhalt in streng methodischer, also religionsphilosophischer, Weise durchzuführen und dabei zugleich die verschiedenen Reflexionsstandpunkte und Einwürfe gegen die speculative Auffassung der Sache zu berücksichtigen und zu widerlegen. Durch diese polemische Seite der Abhandlung mußte zwar der streng-methodische Fortschritt öfter unterbrochen werden; die abweichenden Ansichten sind jedoch, so weit es anging, als Momente der Wahrheit selbst, oder wenigstens als Folie derselben eingeführt, so daß der innere Zusammenhang des Ganzen nur scheinbar darunter gelitten hat. Möge denn dieser Versuch auch in weiteren Kreisen die Ueberzeugung erwekken, daß man es auf diesem Gebiete, wo es sich um Erkenntniß und Auflösung der tiefsten Gegensätze des geistigen Lebens handelt, nur durch speculative Erörterung vermittelst der Momente der Idee zu wirklicher Erkenntniß bringen kann, und daß eine wahrhaft vernünftige Behandlung der Sache so wenig einen destructiven Charakter hat, daß sie vielmehr, wenn sonst die Wissenschaft nach den bloßen Resultaten gemessen werden könnte, mit der innern Ueberzeugung einer erleuchteten Frömmigkeit mehr übereinstimmt als die unspeculative oder halbspeculative Reflexionsansicht.

Berlin, den 12. Juni 1841.

Der Verfasser.

Inhalt.

Dritter Abschnitt.

Einleitung.

Wenn schwierige Probleme des Nachdenkens, an deren Lösung sich der denkende Geist Jahrhunderte lang gemüht hat ohne ein seinen theoretischen und praktischen Interessen genügendes Resultat zu gewinnen, darauf Anspruch machen dürfen, immer von Neuem Gegenstand besonderer Untersuchung zu werden, damit der durch die geschichtliche Entfaltung seines Selbstbewußtseins bereicherte Geist ihnen neue Seiten der Betrachtung abgewinne, ja von einem veränderten Totalstandpunkte aus sie in einem ganz neuen Lichte erblicke: so verdient unter diesen Problemen das Verhältniß, worin die menschliche Freiheit auf der einen Seite zur Sünde, auf der andern zur göttlichen Gnade steht, gewiß eine vorzügliche Beachtung, weil sich gerade hier das theoretische und praktische Interesse innig verschlingen und es auf dem Gebiete der Religionsphilosophie und Dogmatik schwerlich eine andere Frage giebt, deren Beantwortung in theoretischer Hinsicht mit so vielen Schwierigkeiten zu kämpfen hätte und in praktischer Hinsicht von so wichtigen Folgen begleitet wäre, wie diese. Wahre Befriedigung kann der Geist nur in einer solchen Erkenntniß von diesem Verhältniß finden, welche sein concretes Wesen angemessen ausdrückt und daher von seinem tiefsten Selbstbewußtsein nicht verschieden ist, so daß weder einer einseitigen abstracten Speculation und deren Consequenz die concrete Wahrheit des sittlichen Bewußtseins aufgeopfert,

noch auch über die angebliche Selbständigkeit des sittlichen Bewußtseins sein höherer Zusammenhang mit der Gesammtheit der physischen und geistigen Mächte vergessen oder absichtlich in Schatten gestellt wird. Seit der Zeit, wo dieses Verhältniß zum Gegenstande wissenschaftlicher Controverse gemacht wurde und sich der große Gegensatz der Augustinischen und Pelagianischen Ansicht und Richtung bildete, bis in die neueste Zeit herab zieht sich in verschiedenen Modificationen der unaufgelöste Widerspruch beider Seiten, und das Selbstbewußtsein mußte seine Beruhigung öfter durch Inconsequenz und leere Formeln erkaufen, welche den Abgrund, in den man zu stürzen fürchtete, nur oberflächlich verdeckten. In der älteren Zeit machte sich die Stimme des unmittelbaren Selbstbewußtseins, obgleich sie bei dieser Lehre nie ganz schweigen konnte, verhältnißmäßig nicht so laut und entscheidend kund, wie in der neueren und neuesten Zeit, wo sie nicht selten als das absolute Kriterium aller religiösen und philosophischen Wahrheit aufgestellt ist. Konnte man früher eine Ansicht für objectiv wahr halten wenngleich man bekennen mußte, daß sie dem sittlichen Gefühl entsetzlich erscheine, so bietet man in unserer Zeit Alles auf, solchem Inhalt die rauhe und verletzende Seite möglichst abzuschleifen und ihn dem Gefühl möglichst nahe zu bringen, wie dies verschiedene Verfahren die Calvinische und Schleiermachersche Darstellung der Lehre von der absoluten Prädestination besonders anschaulich zeigt; selten lassen sich noch kühne Stimmen vernehmen, welche eine Unterwerfung der Forderungen des subjectiven Bewußtseins unter die höhere Nothwendigkeit einer objectiven Wahrheit verlangen, und wo sie verlauten, sind sie weniger gegen das einfache moralische Gefühl und Urtheil als gegen gewisse nicht immer berechtigte Postulate desselben gerichtet. Diese verschiedene Stellung des Selbstbewußtseins zu dem, was ihm als unverbrüchliche Wahrheit gelten soll, hängt mit dem neueren Umschwung des Geistes überhaupt zusammen, mit der Einkehr desselben aus der Objectivität in die Tiefe des subjectiven Selbstbe-

wußtseins und der damit gegebenen größeren Selbständigkeit der moralischen und sittlichen Sphäre. Diese Bewegung des Geistes gehört nicht einer einzelnen Wissenschaft, einer einzelnen Richtung oder Schule, etwa der Kantischen Philosophie oder der neueren Gefühlstheologie an, sondern sie ist die allgemeine Form des gegenwärtigen Geistes überhaupt, und die einzelnen Erscheinungen sind aus der Gesammtbewegung desselben hervorgegangen und werden von derselben getragen. Machte man ehemals den sittlichen Werth eines Menschen von der objectiven Wahrheit seiner theoretischen Ansichten abhängig, so ist man jetzt von der relativen Unabhängigkeit des erstern von den letzteren überzeugt, vorausgesetzt, daß dieselben nicht die Fundamente aller Sittlichkeit aufheben; man erklärt nicht selten ein Individuum für besser als sein System, erkennt in ihm die unvertilgbare Macht des sittlichen Bewußtseins an, und weist einzelne Versuche, den Geist der ältern Zeit zurückzurufen und theoretische Irrthümer ihren Urhebern ins Gewissen zu schieben, mit Unwillen zurück. In dieser Liberalität des Urtheils kann man freilich leicht zu weit gehen; denn wird die höhere Einheit des Selbstbewußtseins festgehalten und kann man nur da lebendige Sittlichkeit und innere Würde anerkennen, wo auch das Wissen der Wahrheit und der begeisternde Glaube an dieselbe stattfindet, so kann jene Unabhängigkeit auch nur in Beziehung auf solche Gebiete der Theorie zugestanden werden, welche mit der religiös-sittlichen Wahrheit unmittelbar nichts zu schaffen haben, in Beziehung auf die letztere aber nur, insofern als ihr innerer Kern sich von der mehr zufälligen Form den Vorstellung und dialektischen Entwickelung unterscheiden läßt. Die wesentliche Form ist auch hier wie überall von dem Inhalt unabtrennbar, und wo sie in Hauptmomenten fehlt, da kann auch die Sittlichkeit keine lebendige Totalität bilden. Dabei ist es gleichgültig, ob die mangelhafte Theorie in einem negativen oder positiven Verhältniß zu den Hauptmomenten des in sich concreten Selbstbewußtseins steht, ob sie wesentliche Elemente ausscheidet, weg-

wirft, verflüchtigt, oder aber unwesentliche, unwirksame, bloß traditionelle und starre Elemente für wesentlich und nothwendig erklärt, ja zuweilen in den Vordergrund stellt; das Zuviel verwandelt sich in der Bewegung des Selbstbewußtseins unmittelbar in ein Zuwenig, und wo das Todte haust ist für das Lebendige keine Stätte. Jener subjectiven Vertiefung des Geistes unserer Zeit ist es denn auch zuzuschreiben, daß eine mehr gläubige theologische Richtung bei der zu behandelnden Aufgabe die sogenannten unerschütterlichen Thatsachen des sittlichen Bewußtseins als oberste Kriterien der Wahrheit, an denen sich alle Speculation immer wieder orientiren müsse, einer angeblich objectiven Dialektik der Vernunft entgegenstellt, so daß damit alle Theorieen, welche die Wahrheit des Schuldbewußtseins, der Erlösungsbedürftigkeit, des göttlichen Gerichts verdunkeln oder aufheben könnten, als unwahr von der Hand gewiesen werden. Ein solches Verfahren ist nun freilich in wissenschaftlicher Hinsicht sehr ungenügend, und steht weit unter der dialektischen Methode Schleiermacher's, des großen Urhebers oder Begründers der Reflexion über Thatsachen des Bewußtseins; aber alle Berechtigung kann man ihm keineswegs absprechen, wenn man nicht überhaupt die praktischen Resultate auf einem doch vorzugsweise praktischen Gebiete für gleichgültig erklären will. Zwar ist das sittliche Bewußtsein und das unmittelbare Bewußtsein überhaupt, wie Jacobi gegenüber längst nachgewiesen ist, nicht in dem Sinne etwas Unmittelbares und Festes, wie es in den Theorieen, die auf Gefühlsthatsachen basirt sind, gefaßt wird; vielmehr erwachsen die Momente der religiös-moralischen Sphäre aus demselben dialektischen Vermittelungsprozesse, der in allem physischen und geistigen Leben die hüpfenden Pulse und die ewige Jugend der Energie erhält. Aber eben deshalb weil sie nichts Starres und Todtes, sondern aus dem unversiegbaren Born der sittlichen Substanz frisch getränkte Gestalten sind, treten jene Grundformen, seitdem es im geschichtlichen Entwicklungsgange auf diesem Gebiete überhaupt Tag wurde, mit höherer Nothwendigkeit

und absoluter Berechtigung hervor und legen sich, selbst unwillkürlich, als Maßstab an Alles an, was sich hier für Wahrheit ausgiebt. Ein philosophisches oder dogmatisches System oder überhaupt eine wissenschaftliche Ansicht, welche jene Probe nicht aushält, kann nicht auf Wahrheit Anspruch machen; die Lehren von der göttlichen und menschlichen Freiheit, von der Sünde und Gnade bilden insofern einen Prüfstein der Geister und lassen alle oberflächliche und einseitige Wissenschaft zu Schanden werden. Denn unter den mancherlei Klippen und Abgründen, die hier zu vermeiden sind, treten besonders zwei als die gefährlichsten hervor, auf der einen Seite der abstracte Monismus des Gedankens, welcher es in der Einen absoluten Causalität zu keinem realen Unterschiede kommen läßt, alles Endliche und darunter auch das Böse als integrirendes Moment eines mit sich identischen absoluten Processes oder als Resultat eines einigen Rathschlusses und Willens faßt, und damit die tieferen Gegensätze des religiös-moralischen Selbstbewußtseins abschwächt und in ihrer energischen Wahrheit aufhebt; auf der andern Seite der eben so abstracte Dualismus der Vorstellung, welcher die Wahrheit dieser Gegensätze um einen zu hohen Preis erkauft, der aber bei näherer Ansicht dennoch ungültig ist, sofern zwischen den absoluten Geist und die endlichen Geister eine feste Schranke gestellt, die Idee des Absoluten aufgehoben und die Möglichkeit einer wirksamen Gnade, die als Bethätigung des unendlichen Geistes über jene Schranke übergriffe, nicht erkannt wird. Erscheint auf jener Seite Gott selbst als Urheber der Sünde, ja wird dieselbe sogar als Moment in seinen Rathschluß und Willen aufgenommen, so kann auf dieser Seite der göttliche Geist nur im Natürlichen als die bestimmende Macht wirken, das Reich der Freiheit dagegen gehört den endlichen Geistern an, welche nur durch das substantielle Band der natürlichen Anlage und Befähigung und die Stimme des Gewissens mit dem göttlichen Geiste in Zusammenhang stehen; und bricht auch durch eine Inconsequenz die Gnade in das Gebiet der

Freiheit hinein, so kann dennoch dieses Reich der Geister nicht zur höhern Einheit eines Reiches des Geistes zusammengeschlossen werden. Indem nun beide Standpunkte, wenngleich selten in ihrer Schroffheit und Consequenz, sich auch noch in unserer Zeit feindlich gegenüber stehen, und die verschiedenen Vermittlungsversuche die von beiden Seiten gemacht sind, ihren Zweck nur unvollständig erreicht haben, weil die eine Richtung immer zu negativ und ausschließend gegen die wahren Momente der andern verfuhr, und man die wahre Lösung des Problems zu wenig als die über beide Extreme übergreifende und sie versöhnende Wahrheit suchte: so stellt sich für uns die Aufgabe, von dem angegebenen Gesichtspunkte aus einen neuen Lösungsversuch zu machen und damit zugleich zu erproben, ob und wie weit eine speculative Theologie, wie wir sie auffassen und vertreten möchten, als einigende und versöhnende Macht an den Gegensätzen unserer Zeit sich bewähren kann.

Daß die Untersuchung über das Verhältniß der menschlichen Freiheit zur Sünde und Gnade keinem andern Gebiete der Wissenschaft angehöre, als dem der Dogmatik oder Religionsphilosophie, besagt schon der Ausdruck, worin die Aufgabe gestellt ist. Denn Sünde ist nach dem herrschenden Sprachgebrauche die religiöse Bezeichnung für das Böse: der Wille des Menschen, sofern er sündigt, wird nicht blos als im Widerspruch mit seinem eigenen substantiellen Wesen, sondern auch mit dem heiligen Willen Gottes gedacht, das Verhältniß beider Seiten ist daher nicht nach dem Begriffe des Geistes und Willens überhaupt, sondern nach der Relation, in welche derselbe in der religiösen Sphäre eintritt, bestimmt. Dem entsprechend ist Gnade nicht bloß die Energie des Geistes überhaupt, wodurch er den Widerspruch seines Innern aufhebt, sondern die Wirksamkeit Gottes als des heiligen und heiligenden Geistes, welche auf die Aufhebung des Zwiespalts gerichtet ist, den die Sünde zwischen Gott und den Menschen setzte. Durch diese religiöse Form des zu behandelnden Objects wird das

Gebiet, auf dem sich die Untersuchung bewegen muß, begränzt und namentlich von der allgemeinen oder philosophischen Ethik, welche denselben Inhalt in anderer Form zu behandeln pflegt, relativ geschieden. Hält nämlich letztere Wissenschaft ihren Unterschied gegen die Religionsphilosophie, Dogmatik und theologische Sittenlehre fest und schließt sie eben deshalb die Beziehung der Momente der Moralität und Sittlichkeit auf Gott, also den religiösen Gesichtspunkt, aus, so betrachtet sie wohl den menschlichen Willen in dem Gegensatze des Guten und Bösen, aber nicht in dem des Heiligen und Sündigen. Nimmt man eine solche Ethik isolirt für sich, und legt man ihr den Charakter des Philosophischen in einem andern und strengern Sinne bei als der Religionsphilosophie, hält man wohl gar letztere Wissenschaft neben der Dogmatik für überflüssig oder doch nur für eine historische Hilfswissenschaft der Dogmatik: so kann leicht der Schein entstehn als ob der Gegensatz von Heiligkeit und Sünde der Philosophie als solcher überhaupt fremd sei, als ob dieselbe den Inhalt des religiös-moralischen Selbstbewußtseins zwar ebenfalls in ihrer Weise, aber in ganz anderer Form habe, namentlich den menschlichen Willen nur in Beziehung zu seinem eigenen Begriff, nicht im Verhältniß zu Gott betrachte. Dieser Schein, der allerdings durch manche litterarische Erscheinungen unserer Zeit veranlaßt ist, muß bei näherer Betrachtung der Sache und gehöriger Entfaltung der philosophischen Wissenschaften verschwinden. Zunächst ist nämlich der gewöhnliche Gegensatz einer sogenannten philosophischen und einer religiösen oder theologischen Ethik, wenigstens in der Form wie man ihn festzustellen pflegt, nicht wohl begründet, da weder Inhalt noch Form beider Seiten dazu berechtigen. Wird nämlich das moralische und sittliche Gebiet — beide unterscheiden wir im Sinne der neuern Philosophie so, daß jenes die subjective Seite der ethischen Idee, dieses zugleich die objective Entfaltung zur sittlichen Welt umschließt — wie sich beide für das religiöse Selbstbewußtsein gestalten, wissenschaftlich dargestellt, nicht bloß in der Form einer volksmäßigen

Religionslehre, so wird man auch hier zu einer philosophischen Ethik gelangen, aber zu einer religions-philosophischen, und selbst die theologische oder christliche Ethik in ihrer gewöhnlichen Gestalt nähert sich mehr oder weniger dieser Form. Gehört nun die Religionsphilosophie wesentlich und nothwendig ins Bereich der philosophischen Wissenschaften, so auch diese Seite derselben, welche ja auch gewöhnlich, aber viel zu dürftig, in der Religionsphilosophie mitbehandelt wird. Freilich darf man dabei von der Religionsphilosophie nicht verlangen und erwarten, daß sie die Religion in ihrer Eigenthümlichkeit und relativen Selbständigkeit aufhebe und bloß als unvollkommenen Ausdruck des philosophischen Bewußtseins und philosophischer Bestimmungen ansehe; bei solcher Voraussetzung gehörte die Religion überhaupt nicht als wesentliches Object der Philosophie an, sondern müßte gelegentlich bei der Lehre vom Bewußtsein in seiner Erscheinung (Phänomenologie), in der empirischen Psychologie, der Geschichte der Philosophie und der Philosophie der Kunst und Geschichte abgehandelt werden. Jedes philosophische System, welches die Religionsphilosophie als besondere Wissenschaft behandelt, mag die Ausführung auch unvollkommen sein, erkennt damit die Religion als solche für eine wesentliche und bleibende Gestalt des Geistes an, und wenn sich einzelne Stimmen vernehmen lassen, welche von einer dereinstigen Erhebung des religiösen Standpunktes zum philosophischen als einer Forderung und Hoffnung unserer Zeit sprechen, so können sie nur von Solchen ausgehen, die eben so wenig das Wesen der Religion als das der Philosophie erkannt haben. Die Religionsphilosophie darf eben so wenig aufhören Philosophie zu sein, als ihr Object aufhören darf Religion zu sein, ein Verhältniß, das bei der verwandten Kunstphilosophie allgemein anerkannt wird. Die religionsphilosophische Ethik kann sich daher auch von der allgemeinen oder philosophischen nur durch das Object und die ihm angemessene besondere Modification der philosophischen Form unterscheiden. Gewöhnlich sucht man daher auch die scharfe Trennung

beider durch den Unterschied des Inhalts zu begründen: auf dem religiösen Gebiete sei derselbe gegeben, positiv, auf dem philosophischen werde er von der Speculation frei erfunden. Aber auch dieser Gegensatz löst sich durch die Betrachtung auf, daß ja der Religion neben ihrer positiven Seite keineswegs die schöpferische Lebendigkeit, freie Gestaltung und Durchdringung der verschiedensten Verhältnisse abgeht, und daß umgekehrt der philosophischen Ethik, sofern sie die objectiv-sittliche Welt zu begreifen sucht, an Recht, Familie, Staat, des Positiven genug gegeben ist. Der Unterschied und Gegensatz einer bloßen Construction **a priori** und einer bloß empirischen Behandlung ist durch den höheren Standpunkt der Gegenwart ohnedies auf beiden Gebieten erledigt, so daß nur noch der Unterschied einer göttlichen Auctorität für die positive Seite des Religiösen und einer menschlichen für das Positive der allgemeinen Ethik übrig bliebe, ein Unterschied, der sich aber ebenfalls als relativ darstellt, da viele Momente der philosophischen Ethik gleichfalls auf göttlicher Auctorität beruhen und ehemals ausdrücklich durch dieselbe begründet wurden. Finden wir so auf beiden Seiten die im Wesentlichen identische philosophische Form und einen zunächst empirisch gegebenen Inhalt, der mit ihr in Einheit treten soll, so können sich beide nur durch die eigenthümliche Natur der beiderseitigen Sphären unterscheiden und müssen sich deshalb auch ergänzend zu einander verhalten. So entstehen für die Wissenschaft zwei Gebiete, die im Allgemeinen denen von Staat und Kirche in der Wirklichkeit entsprechen. Im höheren Alterthum fielen beide zusammen, dann machte die griechische Philosophie die Allgemeinheit des Gedankens und der ethischen Idee der Particularität der besondern Staaten, ihren Gesetzen und Sitten gegenüber geltend und streifte damit zugleich den religiösen Charakter mehr oder weniger ab; das Christenthum trat von der andern Seite mit der Allgemeinheit der religiösen Idee, als Kirche, der Welt mit ihren besonderen sittlichen Gestalten und ihrer Wissenschaft entgegen, dieser Gegensatz verlor späterhin, als beide Seiten sich in-

einander mehr hineinbildeten, von seiner Schroffheit, erhielt sich aber bis in unsere Zeit wenigstens als Unterschied beider Seiten, und wird sich erhalten, so lange man der Kirche eine eigenthümliche Sphäre in der Wirklichkeit, worauf sie die gerechtesten Ansprüche hat, zugestehn wird. Die allgemeine Ethik wie alle nichtreligiöse Wissenschaft fällt hierbei auf die Seite der Welt, in welcher sie auch schon vor der Stiftung der Kirche vorhanden war. Läßt man dann den Nebenbegriff des Weltlichen als einer dem göttlichen Willen und Geiste entfremdeten Sphäre fallen, faßt Staat und Kirche in die höhere Einheit des Reiches Gottes zusammen und die parallelen ethischen Gebiete als integrirende Momente der Einen Wissenschaft: so muß sich auch die allgemeine Ethik als besondere Wissenschaft erhalten und in demselben Sinne die Voraussetzung der religionsphilosophischen oder theologischen bilden, in welchem die Kirche den Staat voraussetzt. Das rechtliche und sittliche Gemeinwesen, im Unterschiede von der Kirche aufgefaßt, stellt nämlich die Entfaltung der ethischen Idee zu den wirklichen Unterschieden der bestehenden Welt, den rechtlichen und sittlichen Gestalten so wie der ihnen angemessenen Gesinnung dar; die Religion und Kirche dagegen führt diese Unterschiede auf den absoluten Einheitspunkt der sittlichen Substanz und des höheren Selbstbewußtseins zurück. Jene Unterschiede, wie die endliche Bestimmtheit des Geistes überhaupt, werden nicht durch das religiöse Princip gesetzt, sondern vorausgesetzt, werden durch dasselbe nicht gegründet, sondern durch die untheilbare Einheit der religiösen Gesinnung verklärt; und wenn in der Geschichte die Religion unmittelbar auf die Stiftung solcher Verhältniße ausging, so that sie es entweder zu einer Zeit, wo sie mit dem Staat noch in ununterschiedener oder nicht gehörig geschiedener Einheit war, oder unter Verhältnissen, wo sie das nicht vorhandene Staatsprincip ersetzte. In neueren Zeiten hat man freilich versucht, die rechtlichen und sittlichen Verhältnisse unmittelbar aus religiösen Principien abzuleiten; dabei ist aber die religiöse Gesinnung, die unter allen

Verhältnissen die Basis des sittlichen Selbstbewußtseins bilden soll, mit der objectiven Gliederung der sittlichen Idee verwechselt, und wenn sich auch bei gewissen sittlichen Gestalten, die eine Totalität in sich darstellen, wie Familie und Staatseinheit, eine gewisse Analogie mit religiösen Vorstellungen nachweisen läßt, so muß dagegen bei den endlichen Formen des sittlichen Lebens, der bürgerlichen Gesellschaft, den Gewerben, Handel und freier Geselligkeit, jener Versuch zum bloßen Formalismus werden. Als Voraussetzung der theologischen Ethik hat die allgemeine die sittliche Idee von Grund aus durch ihre verschiedenen Momente durchzuführen, muß aber in diesem methodischen Fortgange vom Abstractallgemeinen zum Concreten zugleich maßgebend für die Entwickelung der theologischen sein, da in beiden dasselbe Princip, der Wille oder die Freiheit, stattfindet und den Parallelismus der weiteren Hauptmomente, namentlich den Unterschied der subjectiven und objectiven Seite der Idee oder des Moralischen und Sittlichen, verlangt. Es wird sich später zeigen, von welcher durchgreifenden Bedeutung derselbe für die zweckmäßige Durchführung unserer Aufgabe ist. Sollen nun aber beide Gestalten der Ethik wie Staat und Kirche nicht bloß neben, sondern in einander bestehen und eine lebendige sich durchdringende Einheit bilden, so muß nicht bloß die theologische Ethik die andere als Grundlage postuliren, wie die Kirche zu ihrer Existenz den Staat voraussetzt, sondern auch umgekehrt muß die allgemeine Ethik durch die religiöse und theologische wesentlich ergänzt werden, gleichwie sich der Staat durch das kirchliche Princip und Leben wesentlich integrirt. Diese Seite, wo die Religion postulirt wird, liegt bei der allgemeinen Ethik in der subjectiven Gestalt der Idee des Willens oder der Moral, welche in ihrer reinphilosophischen Gestalt einen bloßen Formalismus bildet und gegen die reiche Fülle des subjectiv-religiösen Selbstbewußtseins und die concreten Bestimmungen, welche die Wissenschaft daraus entwickelt, als dürr und todt erscheint. Man hat der philosophischen Moral von Kant, Fichte, Hegel

diesen Charakter zum Vorwurf gemacht, allein mit Unrecht; denn werden die concreteren sittlichen Momente ausgeschlossen und die religiösen und bloß volksmäßigen Bestimmungen entfernt, so bleibt ein bloßer Formalismus übrig, und es ist besonders Hegel's Verdienst, ihn als solchen aufgezeigt zu haben. Das religiöse Selbstbewußtsein hat zwar im Unterschiede von der objectiv-sittlichen Sphäre ebenfalls einen einseitigen und abstracten Charakter, aber es liegt in der Natur seiner Hauptmomente, namentlich in der Vorstellung von Gott und seinem heiligen Willen, daß sie nicht in bloß formeller Weise, wie etwa das Gute, die Pflicht, in das Bewußtsein eintreten. Das Gewissen im Besondern findet erst auf dem absoluten Standpunkt der Religion seine Erklärung und Begründung. Dessenungeachtet ist jener moralische Formalismus auch für dieses religions-philosophische oder theologische Gebiet, eben weil er die reinen ethischen Formen giebt, von großer Bedeutung.

Aus dem Bisherigen ergiebt sich die vorläufige Einsicht, die sich durch die spätere Ausführung näher begründen muß, daß wir auf diesem Gebiete nicht gründlich und methodisch fortschreiten und unsere zunächst theologische Aufgabe nicht wissenschaftlich lösen können, wenn wir nicht jene allgemeine oder philosophische Ethik so weit herbeiziehen als es das Verhältniß beider Seiten gebietet. Dieses versteht sich freilich gewissermaßen von selbst, ist bei dogmatischen Untersuchungen die gewöhnliche Praxis und selbst Schleiermacher beginnt seine von der Philosophie angeblich unabhängige Glaubenslehre mit Lehnsätzen aus der Apologetik (Religionsphilosophie) und Ethik; je mehr aber bei der geringen Anzahl streng-methodischer Werke auf diesem Gebiete die Bewußtlosigkeit und Willkür in Ansehung der Methode zurückzukehren scheint, und neben die gewaffnete Erklärung von der Entbehrlichkeit einer speculativen Philosophie sich Sätze aus ihren verschiedenen Gebieten ganz friedlich hinstellen; um so mehr ist unser Verfahren zu accentuiren und der Versuch einer sich ihrer selbst klar bewußten Methode zu erneuern. Aber nicht vereinzelte Sätze, etwa in der ver-

alteten Form von Lehnsätzen, sind es, die wir herübernehmen und verarbeiten, sondern wie im Totalzusammenhange aller besonderen Wissenschaften die der Reihe nach folgenden immer auf den vorangehenden als ihrer Voraussetzung ruhen, und alle bei den geeigneten Punkten lebendig in einander greifen, so muß uns auch die Wissenschaft vom Willen und der ethischen Idee, da sie der Stellung nach der Religion vorangeht, in allgemeinerer und lebendigerer Weise zur Grundlage dienen, ohne daß wir darum eine Mischung heterogener Sätze und Standpunkte vorzunehmen brauchten.

Den Unterschied der Religionsphilosophie auf der einen und der theologischen Dogmatik und Sittenlehre auf der andern Seite haben wir bisher noch außer Acht gelassen, müssen nun aber auch in dieser Hinsicht den Weg, welchen wir zur Lösung unserer Aufgabe einschlagen wollen, näher bestimmen. Ohne Widerspruch zu befürchten dürfen wir hier von der Behauptung ausgehen, daß jene beiden theologischen Wissenschaften neben dem wissenschaftlichen einen wesentlich historischen Charakter haben, während die Religionsphilosophie, obgleich ihrem Begriff nach keineswegs eine Construction der Religion **a priori**, dennoch ein ganz anderes Verhältniß zur historischen Ueberlieferung und zur Wirklichkeit hat. Jene sollen die Lehren der Schrift und die Bestimmungen der Kirche in ihrer historischen Fortbildung und höheren Einheit, und nach der wissenschaftlichen Seite hin nach ihrer allgemeinen Wahrheit und, wo die Kritik nothwendig wird, relativen Unwahrheit darstellen. Eine Behandlung, welche jenen historischen Boden verläßt, den Inhalt aus der eigenen gegenwärtigen Fülle des Geistes erzeugt, sei es durch Reflexion auf die Bestimmtheit des frommen Selbstbewußtseins oder durch speculative Deduction, und die historischen Elemente zur Bestätigung des Gefundenen oder um sie der Kritik zu unterwerfen, nur einflicht, — eine solche Behandlung giebt eben damit den Charakter jener theologischen Disciplinen auf und stellt sich auf den Boden der Religionsphilosophie, mag sie sich auch nicht consequent und methodisch auf demselben behaupten.

Hierher gehören die neueren speculativen Constructionen des dogmatischen und ethischen Inhalts, zu denen Schleiermacher's Glaubenslehre ausdrücklich mitzurechnen ist. Daß gerade die ausgezeichneteren Denker diesen Weg eingeschlagen haben, erklärt sich aus dem Streben nach wissenschaftlicher Haltung und systematischer Einheit, welche bei der historischen Behandlung nur auf einem längeren Umwege, freilich aber auch mehr mit daurendem Erfolge, zu erreichen sind; außerdem liegt es im Gange wissenschaftlicher Entwickelung begründet, daß der Geist früher die einfache Totalität der seinem gegenwärtigen Standpunkte geltenden Wahrheit findet, als er die Vergangenheit und das historisch gegebene Material wahrhaft begreift, nämlich so, daß es in seiner ursprünglich historischen Bedeutung ohne Trübung durch Hineintragen und Unterschieben des neueren Bewußtseins aufgefaßt, und dennoch auch nach seiner Genesis und als integrirendes Moment Einer Gesammtentwickelung erkannt wird. Deshalb wird die Religionsphilosophie jederzeit einen relativen Vorsprung vor der wissenschaftlichen Durcharbeitung jener theologischen Disciplinen voraus haben. Das klare Selbstbewußtsein über das Ineinandergreifen beider Seiten kann der Natur der Sache nach nicht allgemein verbreitet werden, weil es den höchsten wissenschaftlichen Standpunkt jeder Zeit voraussetzt; so möchten in unserer Zeit nicht eben sehr viele Theologen die Erkenntniß theilen, daß die neuere Auffassung der Religion als einer Bestimmtheit des Gefühls, namentlich in der Gestalt, wie sie bei Schleiermacher erscheint und von ihm noch am consequentesten wissenschaftlich durchgeführt ist — denn Andere, die denselben Satz an die Spitze ihrer theologischen Ueberzeugung stellen und dabei ganz historisch verfahren, sind viel inconsequenter — ein Produkt der Religionsphilosophie sei, und was noch mehr ist, ihrem metaphysischen Hintergrunde nach, wie die wissenschaftliche Begründung bei Schleiermacher dem Kundigen bald verräth, Folgerung aus einer Philosophie, welche dem Systeme Spinoza's sehr nahe steht. — Aber nicht bloß durch den histo-

rischen Charakter unterscheiden sich jene theologischen Disciplinen von der freier sich bewegenden Religionsphilosophie, sondern auch durch den streng methodischen Gang der letzteren, den jene nicht erreichen können, wenn sie diese nicht gradezu in sich aufnehmen, mithin in ihrem Unterschiede zu existiren aufhören. Von dieser Seite angesehn treten jene speculativ-theologischen Systeme vom Gebiete der Religionsphilosophie wieder auf das der Theologie zurück oder nehmen vielmehr eine mittlere, zum Theil vermittelnde, Stellung zwischen beiden Gebieten ein. Unter der strengen Methode verstehn wir nämlich die große Entdeckung der neuern Philosophie, daß der Anfang und Fortgang der wissenschaftlichen Darstellung ein treues Abbild vom objectiven Verlaufe der Sache sein muß, daß die wissenschaftliche Form nur die für das Bewußtsein gesetzte, mit dem objectiven Inhalt innig verwachsene Gestaltung, Bewegung und damit objective Dialektik der Momente der Wahrheit ist. Mag diese Methode auch noch nicht ganz genügend durchgeführt sein, selbst nicht einmal durch die Logik und Metaphysik, worin sie zunächst begründet werden muß; so steht sie dennoch in ihren großartigen Grundzügen fest, und ist die wichtigste und folgenreichste Entdeckung die jemals in der reinen Wissenschaft gemacht ist; oder findet man den Ausdruck: Entdeckung unpassend, da es sich um keine Erweiterung der Wissenschaft nach einer einzelnen Seite hin handelt, so ist sie das klarste Selbstbewußtsein, welches nach so langen Vorarbeiten der denkende Geist über seine eigene Thätigkeit und über das Verhältniß der denkenden Vernunft als concreter Allgemeinheit zur Objectivität als wesentlicher Ergänzung derselben erlangt hat. Das einseitige, willkürliche und phantastische Construiren a priori, wie der eben so einseitige gedankenlose Empirismus, bloßer Wortkram und leeres Formelwesen wie starre Aeußerlichkeit und blinde Auctorität sind dem Principe nach dadurch abgeschnitten: und wenn alle diese leidigen Gestalten immer noch wiederkehren, zum Theil selbst bei Solchen, die jene Methode zu handhaben vorgeben, so

geschieht es eben deshalb, weil jener große Gedanke noch keine allgemeine Wahrheit geworden ist, in der Erscheinung auch wohl nie völlig von dem subjectiven Beisatz des Einzelnen freigehalten werden kann. Den Mangel der wissenschaftlichen Subjectivität gleicht aber mit der Zeit, wenn Viele in dieser Methode sich bewegen, die Gesammtentwickelung aus, und wir dürfen der schönen Hoffnung leben, daß nicht so fern eine Zeit sei, wo das Gebäude der Wissenschaft in den Hauptformen groß und klar und einfach dastehe, ein Ganzes wie aus Einem Stück, aber im Besondern mannigfaltig ausgebaut und eingerichtet nach den Bedürfnissen und dem Behagen der einzelnen Bewohner. Denn die wahre Methode muß in sich so frei sein, daß sie die Individualität, sofern sie nur selbst sich frei, nicht willkürlich, bewegt, nicht hemmt und zwischen starre Schranken preßt, sondern erweckt, befördert, begeistet und beflügelt. Diese Methode läßt sich nun zwar auch bei der Betrachtung und Darstellung der Geschichte befolgen, aber nicht in ihrer strengen Weise, da die Geschichte nur in den Hauptformen, nicht im zufälligen Detail der Erscheinungen, einen objectiven, nothwendigen Gang darstellt, die Momente der Wahrheit ferner vom Abstracten zum Concreten überhaupt nicht in der Form und Folge wie in der Wissenschaft auftreten, sondern immer in concreterer Weise vorhanden sind und nur ihre Erscheinungsform und im Einzelnen ihre dialektische Stellung für das Bewußtsein wechseln, und außerdem aus allen Erscheinungsformen und Vorstellungen erst der reine Gedankengehalt gezogen werden müßte, um sie als Momente in die Bewegung der Wissenschaft einzureihen. Deshalb können denn auch jene beiden theologischen Disciplinen nur insofern an dem methodischen Gange der Wissenschaft theilnehmen, als die Standpunkte gewechselt werden, und die Darstellung vom historischen Boden zum reinwissenschaftlichen überleitet und sobald es nöthig ist zu jenem zurückkehrt, und sich die Mühe nicht verdrießen läßt, in den verschiedenen, selbst den mangelhaften Erscheinungen der Geschichte den Trieb und die Ahnung der Wahrheit, und in

dem geschichtlichen Fortgange das Ringen des Geistes zu immer reicherer und klarerer Entfaltung seines Selbstbewußtseins nachzuweisen. Wissenschaftliche Ueberzeugung kann aber aus solchen vereinzelten Momenten der organischen Totalität der Wahrheit nicht erwachsen als nur in Ansehung der Hauptstandpunkte des denkenden Geistes zur Objectivität; denn in dieser Hinsicht ist allerdings der geschichtliche Fortgang mit seiner Negation der früheren Stufen zugleich die wahrhaft objective Kritik derselben. Die Religionsphilosophie dagegen geht von dem einfachen Begriffe ihres Gegenstandes aus und berücksichtigt, wenn es räthlich scheint, bedeutende historisch gegebene Momente in dem Zusammenhange, wohin sie in der Totalität der Wissenschaft fallen, unbekümmert um die empirische Aufeinanderfolge derselben; denn über das Geschichtliche kann sie nur insofern belehren wollen, als sie von einem allgemeinern Zusammenhange aus Einzelnes beleuchtet oder Bekanntes und vielfach Angenommenes in seiner relativen Unwahrheit nachweist.

Sollen wir nun zwischen der dogmatischen und religionsphilosophischen Behandlung unserer Aufgabe wählen, so können wir nicht lange unschlüssig sein. Eine gründliche dogmatische Monographie über diesen schwierigen Gegenstand mit genauen historischen Erörterungen, etwa in der Art der neueren geschichtlichen Darstellungen der Lehren von der Person Christi und von der Versöhnung, würde der theologischen Wissenschaft sehr willkommen sein, nicht bloß weil es bisher daran noch fehlt, sondern weil auch ein nicht geringer Grad von speculativer Bildung und historischer Gelehrsamkeit dazu gehört, um ein solches Werk den gesteigerten Forderungen unserer Zeit angemessen zu liefern. Dessenungeachtet könnte die historische Seite desselben nur mittelbar für das lebendige Interesse unserer Zeit Bedeutung haben; es handelt sich jetzt vorzugsweise um scharfe Gegensätze der gegenwärtigen Richtungen und Schulen, also im Ganzen aufgefaßt, des gegenwärtigen Geistes in sich selber, welche deshalb auch vorzugsweise zu berücksichtigen sind. Dazu kommt, daß gerade bei der

Lösung dieser Aufgabe, wie bei keiner andern der Theologie, Alles auf den streng methodischen Gang der Entwickelung ankommt, und das Gebiet der allgemeinen Ethik und der Psychologie in einem weitern Umfange herbeigezogen werden muß, als es in der theologischen Dogmatik sonst geschieht. Wir entscheiden uns daher für die religionsphilosophische Behandlung, und dürfen hierbei wohl nicht einmal bei der theologischen Richtung, welche bei der theologischen Wissenschaft ohne philosophische Speculation meint fertig werden zu können, bedeutenden Widerspruch besorgen, da selbst einer ihrer Anhänger, J. Müller, in seiner Schrift über die Sünde, die dogmatische Entwickelung dieses Gegenstandes mit einem bedeutenden Element aus der Religionsphilosophie und allgemeinen Ethik versetzt hat.

Daß unsere philosophische Behandlungsweise den Charakter des Speculativen haben wird, ergiebt sich aus dem Bisherigen von selbst und brauchte überhaupt nicht bemerkt zu werden, wenn man darüber einig wäre, daß alle eigentliche Philosophie auch speculativ ist. Setzt man nun das Wesen der speculativen Vernunft im Allgemeinen darein, daß sie die Gegensätze, welche der Verstand in den Objecten nachweist, zu höherer Einheit zusammenschließt, so muß die Speculation bei der Betrachtung des Verhältnisses von menschlicher Freiheit und göttlicher Gnade, wo der Verstand lauter Widersprüche sieht, ihre rechte Stelle haben; die andere Seite, das Verhältniß der Freiheit zur Sünde, hängt damit aber genau zusammen. In der That ist es auch immer die Speculation gewesen, welche sich mit diesen Fragen am meisten zu schaffen gemacht und einer möglichen Ausgleichung der Widersprüche angenähert hat. Das einfache religiöse Selbstbewußtsein fühlt als solches jene Widersprüche nicht, bis durch ein Zusammenstoßen divergirender praktischer Richtungen und durch die erwachende Verstandesreflexion der Stachel des Zwiespaltes in das Gemüth gesenkt wird; das Nachdenken sucht nun Abhülfe dagegen, aber die religiöse Vorstellung läßt nach ihrer eigenthümlichen Natur die Objecte ihrer Anschauung mehr neben als in einander bestehen, sie

kann daher keine eigentliche Lösung geben, sondern weist den Widerspruch zurück oder befriedigt sich mit einer einseitigen Wahrheit; dann legt sich der speculative Gedanke an die religiöse Anschauung an und giebt ihr dadurch einen mehr wissenschaftlichen Charakter, weil sich aber diese Speculation nicht frei bewegt, sondern als Scholastik die durch den objectiven Glaubensinhalt gegebenen Vorstellungen formt und dialektisch behandelt,*) so verwickelt sie sich bei unserer Frage in immer neue Widersprüche, deren wirkliche Auflösung sie nicht gegeben sondern der neuern freien Speculation überlassen hat. Die Geschichte dieser Lehre muß vorläufig schon die Ansicht erwecken, daß hier, wenn überhaupt, nur durch freie Speculation zu helfen sei, durch eine auf Gedankenbestimmungen, nicht auf Anschauungen und oberflächlich begränzte Meinungen zurückgehende Betrachtung. Es darf hierbei aber nicht unerwähnt bleiben, daß man der neueren Speculation von mancher Seite den Vorwurf eines unchristlichen Charakters gemacht hat, eine Anklage, die sich bei den ausgezeichnetsten philosophischen Systemen, besonders seit Cartesius, dem Gründer der freien Speculation, wiederholt hat. Man wird nicht erwarten, daß wir an dieser Stelle den Vorwurf näher prüfen und darauf antworten; als eine solche Antwort, wie weit wir sie schuldig sein könnten, möge man vielmehr die folgende Abhandlung betrachten; hier nehmen wir davon nur Veranlassung, noch einige Erläuterungen über unser wissenschaftliches Verfahren anzuschließen. Jener Vorwurf geht entweder von Solchen aus, die überhaupt keine freie Philosophie, am wenigsten auf dem Gebiete der Theologie, wollen, oder von Solchen, die eine andere als die jetzt herrschende, entweder eine schon vorhandene, nur noch nicht allgemeiner anerkannte, oder eine zu erwartende wünschen. Den Ersteren ist in der That nicht zu helfen, da sie eine Welt und ein Leben des Geistes postuliren, wie es einmal nicht

*) Anmerk. Ueber das Verhältniß der ältern und neuern Scholastik zur freien Speculation s. m. Beitrag zur Kritik der neueren philosph. Theologie, in den Hallischen Jahrb. 1840. Nr. 2. ff.

ist noch sein kann, und, im Falle daß sie an der symbolischen Kirchenlehre festhalten, zugleich vergessen, durch welche Vermittlung dieselbe entstanden ist, und wie etwa die Schwierigkeiten und Widersprüche, die grade bei den Punkten, welche wir erörtern wollen, darin vorkommen, anders als auf speculativem Wege zu beseitigen wären. Die Anderen, welche nicht in so schroffer und bloß äußerlicher Opposition der Entwickelung des denkenden Geistes gegenüberstehn, stellen häufig die Forderung einer religiösen, christlichen, positiven Philosophie auf, wollen aber auf der anderen Seite die Gebiete des Religiösen und Philosophischen auseinander gehalten wissen. Der letzte Theil dieser Forderung hebt den ersten größtentheils auf, und es dreht sich zuletzt Alles um die Frage, ob die Religion eine relativ selbständige Sphäre des geistigen Lebens ausmacht, oder zu einer andern bloß vorbereitet und überleitet. Eine religiöse oder christliche Philosophie würde in der That eine unmittelbare oder doch leicht zu vermittelnde Einheit beider Seiten setzen; denn sie besagt ja nichts Anderes, als eine Philosophie welche zugleich den Charakter der Religion hat. Dann muß es natürlich auch umgekehrt eine philosophische Religion geben können, und der charakteristische Unterschied des Wissenschaftlichen allen wirklichen Lebensgebieten gegenüber wird ausgelöscht. Die Religion könnte dann nur in dem Falle in sich vollendet werden, daß sie zugleich philosophisch würde, und der kindliche Glaube träte sehr in den Hintergrund. Allein zum Glück hat man hierbei die Stellung der concreten Subjecte zu den verschiedenen Sphären mit dem Verhältniß dieser selbst verwechselt. Sittlichkeit und Religion verhalten sich nämlich, wie schon oben bemerkt wurde, der philosophischen Wissenschaft gegenüber ganz gleich, sind beide sich gegenseitig ergänzende Sphären, welche jede für sich einseitig sind. Daraus folgt dann, daß das Subject in seinem praktischen Verhältniß zur Wirklichkeit, zu Staat und Kirche, nur dann seiner Bestimmung entspricht, wenn es ein lebendiges Glied in beiden Sphären ist, und die sonstige wissenschaftliche Stellung kann darin gar keinen Unterschied machen, wie dies ja in Ansehung

des sittlichen Gebiets allgemein zugestanden wird. Es ist ein gefährlicher Wahn, wenn man zuweilen meint, daß das einzelne Subject in demselben Maße, als es sich philosophische Bildung aneigne, aufhöre und aufhören dürfe, Religion zu haben. Man setzt dabei das Wesen der Religion einseitig in die religiösen Vorstellungen, die theoretische Seite des Bewußtseins, welche allerdings durch die Macht des reinen Gedankens geläutert, umgebildet und theilweise ganz aufgehoben wird, wie dies Letztere namentlich in Ansehung der sinnlich gefärbten Vorstellungen von Gott der Fall ist. Aber der eigentliche Kern der Religion ist nicht in dieser zum Theil veränderlichen Erscheinungsform zu suchen, sondern im innern Cultus, der lebendigen und praktischen Vermittlung des Selbstbewußtseins mit dem Göttlichen, wobei Gefühl, Vorstellung, Gedanke nur sich ablösende und durchdringende Formen für den unendlichen Inhalt bilden, die Grundformen aber im höheren Selbstbewußtsein und der Bestimmtheit des Willens zu suchen sind, woraus die Frömmigkeit und religiöse Gesinnung als concrete und gediegene Gestaltung der wirklichen Religion erwächst. Die Religion als solche ist Sache des Lebens, der inneren Erfahrung, der Zucht und Verklärung des ganzen Menschen. Mit dem Erwachen des höheren Selbstbewußtseins tritt das Subject in den ideal-realen Zusammenhang mit einer göttlichen Weltordnung ein und sucht ihm entsprechend seinen Willen zu gestalten, durch eine Reihe innerer Vermittlungen und das Zurückführen aller äußeren Erlebnisse auf jenen idealen Mittelpunkt befestigt sich jener Zusammenhang und bildet eine unversiegbare Quelle von Zuversicht, Ergebung, Willenskraft und Freudigkeit, eine Gewissenhaftigkeit und Gediegenheit des Charakters, wie sie nur auf dem Grunde wahrer Religion erwachsen kann. Daraus ergiebt sich dann weiter der historische Charakter der Religion, ihre Vermittlung und Ueberlieferung durch das höhere Selbstbewußtsein der Gemeinde und die objective Sittlichkeit. Theoretisch im engern Sinne des Worts, wissenschaftlich und speculativ, wird die Religion nur, sofern sie

ihren eigentlichen Boden verläßt und ihr Wesen zu verschiedenen Zwecken im Gedanken erfaßt. Da sie nämlich eine wesentlich vernünftige Sphäre bildet und allen ihren Bewegungen und Formen die Intelligenz zum Grunde liegt, in der Seite des Bewußtseins auch schon in objectiver Weise, als Wissen, Glaube, Vorstellung, herausgesetzt ist: so liegt darin die Möglichkeit und Nothwendigkeit, daß die theoretische Seite, welche in der eigentlichen Religion nur ein Moment des Ganzen ausmacht, selbständiger auftritt, durch das Denken ausgebildet wird, und so zur speculativen Philosophie überleitet. Dieser Uebergang ist natürlich allmälig und fließend zu denken, und im Einzelnen ist es oft schwer zu bestimmen, ob und wie weit gewisse theoretische Erörterungen noch der Religion angehören oder sich auf einer Uebergangsstufe bewegen. Die Philosophie auf der andern Seite ist ihrem Begriff nach wesentlich und ausschließlich theoretisch, und praktisch nur insofern als die Erkenntniß der Wahrheit mittelbar auf den Willen und das praktische Leben wirken kann und im Allgemeinen auch wirken muß; sie selbst nimmt den Menschen in die Zucht des Denkens, nicht in die der Gesinnung und des Lebens, sie kann daher auch nicht unmittelbar jene schönen Resultate, oder wie man richtiger sagen sollte, da diese Wirkungen von der Religion in ihrer concreten Gestaltung nicht verschieden sind, sie kann die Religion selbst nicht hervorbringen, sondern nur durch ihren Einfluß auf die theoretische Seite der Religion mittelbar bewirken, daß sie sich ohne Trübung und Hemmung und in angemessener objectiven Vermittlung gestalte. Man könnte zwar meinen, daß es auch eine praktische Philosophie oder Lebensweisheit gebe, und daß sich im Alterthum und hie und da auch in neuerer Zeit, etwa an Spinoza, Beispiele solcher Weisen aufzeigen lassen, welche ohne religiöses Fundament bloß durch Vermittelung des philosophischen Denkens praktische Resultate hervorgebracht haben, welche gar manchen Frommen der Christenheit beschämen. Die Thatsache ist nicht zu läugnen, sie läßt sich aber verschieden erklären. Wie, wenn nun die

praktische Seite im Leben jener Weisen eben Religion gewesen wäre, zwar nicht eine positive, aber jene allgemeine, welche die Basis aller historischen bildet und deren Grundbestimmungen nach der Lehre Pauli auch den Heiden ins Herz geschrieben sind? Um hierüber zu entscheiden, kommt es auf die richtige Bestimmung des Begriffs und Charakters der Philosophie an; ist diese, wie wir nach dem Selbstbewußtsein, das sie gegenwärtig von sich hat, voraussetzen dürfen, wesentlich Speculation und reine Theorie, so kann es keine praktische Philosophie in dem Sinne geben wie es eine praktische Religion giebt; vielmehr hört die Speculation, die praktischen Zwecken dient, in derselben Weise auf Speculation zu sein, wie die Religion in ihrem Uebergange zur reinen Theorie nicht mehr Religion bleibt. Jene Lebensweisheit, wenn sie überhaupt mit einem speculativen Systeme in Zusammenhang stand, und jene subjectiv-sittliche Durchbildung kann deshalb nur als Anwendung und Verwirklichung der Theorie betrachtet werden; sie bewegte sich im Alterthum vorzugsweise auf dem Gebiete, welches der oben besprochenen allgemeinen Ethik anheim fällt, und das subjectiv-moralische Selbstbewußtsein mußte sich in Ermangelung concret-religiöser Principien abstract und dürr gestalten, wie es die Geschichte der Ethik bestätigt. Eine innere Consequenz, Festigkeit und Gediegenheit des Charakters konnte sich allerdings auf solchem Standpunkte entwickeln, wo Alles mehr aus Einem Stücke war. Niemand wird aber versucht sein, die tiefere und reichere Fülle des christlichen und wissenschaftlichen Selbstbewußtseins unserer Zeit, mag es auch von manchen innern Gegensätzen und Schwankungen getrübt sein, dagegen zu vertauschen. Hält man daher die Philosophie ihrem Begriffe nach als reine Wissenschaft fest, so versteht es sich von selbst, daß das philosophirende Subject, wenn es überhaupt Sittlichkeit und Religion gehabt hat, dieselben durch ihre Erkenntniß nicht verlieren, sondern nur ihre unwahren Erscheinungsformen abstreifen kann; ja beide Gebiete lassen sich in ihrer Tiefe nur von Solchen erkennen, die praktisch

selbst darin stehen, was von der Religion noch mehr als von der allgemeinen Sittlichkeit gilt, da fremde Erfahrungen und Aeußerungen der Frömmigkeit, weil sie meist eng mit der Subjectivität verwachsen sind, ohne innern Anklang und eigene Lebensgewißheit in verwandter Form äußerlich und unverstanden bleiben. Wie Niemand auf dem Kunstgebiet mit allgemeinen Gedankenbestimmungen in den eigentlichen Genius des Schönen eindringt, er sei denn selbst von seinem Schöpferodem angehaucht, wie namentlich in der tiefinnerlichen Kunst der Musik das Allgemeinbestimmbare nur die Voraussetzung des Schönen, dieses selbst aber fast ganz unbestimmbar und unaussprechlich ist, so hat auch die Religion ihre Mysterien, welche selbst ihr beredter Priester nur bis auf einen gewissen Grad zu enthüllen versteht. Müssen wir so in Beziehung auf die wissenschaftliche Behandlung ein wirkliches Zusammensein von Religion und Philosophie in denselben Subjecten behaupten, und außerdem auch ihre höhere Einheit im Organismus des geistigen Lebens anerkennen, da es nur Eine Wahrheit wenngleich in verschiedenen Gestalten geben kann; so müssen wir doch eben so entschieden eine wissenschaftliche Vermischung beider Seiten als religiöse Philosophie oder philosophische Religion von der Hand weisen. Jene Form der Mischung entstand auf der religiösen Grundlage und hat sich nach dem scholastischen Grundsatze, daß der Glaube der Erkenntniß vorangehe, verschieden ausgebildet, aber immer so, daß die religiöse Vorstellung als solche Ausgangspunkt und Ziel der wissenschaftlichen Bewegung war und nicht durch eingehende Analyse in wirkliche, scharfe Gedankenbestimmungen aufgelöst wurde, daß also die philosophische Methode fehlte. Die andere Form der Vermischung dagegen erhob sich auf speculativem Grunde mit apologetischem Interesse für die Religion, welche durch das philosophische Gewand einer ihr entfremdeten Zeit nahe gebracht wurde, und ist durch Schleiermacher's Reden über die Religion und, mit nicht bedeutend veränderter Stellung beider Seiten, durch dessen Glaubenslehre am Ausge-

zeichnetsten repräsentirt. Beide Formen gehen ferner auch in einander über, und sind in älteren und neueren speculativen Darstellungen der Religion verknüpft, indem bald die eine bald die andere Seite überwiegt. Indem nun aber der innere Unterschied beider Gebiete verwischt wird, so kommen beide nicht zu ihrem Rechte, besonders erhält aber die Religion eine nachtheilige Stellung, weil es den Schein gewinnt, als ob sie erst als religiöse Philosophie ihre Vollendung erreichte, was doch nur nach der Einen theoretischen Seite der Religion, wodurch sie überhaupt auf die Wissenschaft hinweist und zu ihr hindrängt, der Fall sein kann. Die Religionsphilosophie ist ihrem Begriffe nach von der religiösen Philosophie so verschieden, daß darin Object und Auffassung eben sowohl auseinander gehalten als identisch gesetzt werden. Wird nämlich nachgewiesen, daß und wie die freie Intelligenz aller Wirklichkeit und so auch der wirklichen Religion zum Grunde liegt, in die eigenthümliche Weise ihres Lebensgebiets eingeht und grade hier eine wunderbare, an diese Sphäre gebundene, Energie entwickelt und sich zu eigenthümlichen Gestalten der innern Anschauung ausprägt: so ist damit die Identität des Allgemeinen und Besondern und zugleich ihr Unterschied gesetzt. Religiös kann die Philosophie nicht sein, ohne ihren eigenen und zugleich den Charakter der Religion zu alteriren. Aber das Nichtreligiöse der Wissenschaft ist keineswegs mit dem Irreligiösen oder Antireligiösen zu verwechseln, wie es von Unkundigen so häufig geschieht. Jenes sagt nur aus, daß Religion und Philosophie zwei verschiedene Sphären sind, welche daher auch ihre Prädikate nicht willkürlich vertauschen dürfen, dieses aber würde die Tendenz der Philosophie bezeichnen, die Religion theilweise oder ganz zu vernichten und, sich selbst, wenn auch nur als negative, leere Vernunft, an ihre Stelle zu setzen. Bewußter Zweck kann dies nur bei einer angeblichen Speculation sein, welche das nothwendige Wesen der Religion ganz verkennt, dieselbe nur von der theoretischen Seite auffaßt und welche selbst eine von der objectiven Wirklichkeit verschiedene sub-

jective Methode befolgt, wodurch sie denn in eine einseitige negative Stellung zu derselben gelangt. Setzen wir aber auch den günstigsten Fall, daß die Speculation die empirisch gegebene Religion anerkennt und nur zu begreifen sucht, so kann es dennoch nicht fehlen, daß sie sich gegen manche Bestimmungen derselben negativ verhält, namentlich gegen die ganze sinnlichgefärbte und endliche Vorstellungsform des einfachen unreflectirten Glaubens. Diese Bestimmungen gehören freilich bloß der theoretischen Seite der Religion an, stehen aber mit der praktischen im Zusammenhange, und die Speculation kann, ja muß sogar in manchen Punkten antireligiös sein. Als man in der alten Kirche die ersten Versuche machte, die Ansicht, daß Gott einen Körper habe, zu vernichten, mußten die Gläubigen, welche daran gewöhnt waren, die Religion selbst für gefährdet halten; die Möglichkeit der Anschauung Gottes, des Gebets, des ganzen lebendigen Umgangs mit Gott schien aufgehoben; jene Antithese, die wesentlich ein Product des reinen Gedankens oder der Speculation ist, trat daher in dieser Hinsicht antireligiös auf, und so hat es sich in vielen ähnlichen Fällen wiederholt. Man muß deshalb zugestehen, daß der freie Gedanke allerdings gegen gewisse Standpunkte und Formen der Religion gerichtet ist, und die sich vollendende Speculation wird diesen Gegensatz auch am Weitesten ausdehnen und consequent durchführen. Dabei muß aber zugleich behauptet werden, daß nicht das ewige Wesen, sondern nur die veränderliche Erscheinungsform der Religion solchen Angriffen erliegen kann, und daß es eben so die Religion selbst ist, welche durch das in ihr mitgesetzte Denken ihre Erscheinungsformen dialektisch umgestaltet und sich damit partiell aufhebt und vernichtet. Die gegenwärtige Form eines gläubigen aber gebildeten Selbstbewußtseins in der evangelischen Kirche würde vor dem Richterstuhle einer frühern Zeit, welche Wesen und Erscheinung in der Religion nicht gehörig schied, als ein nicht unbedeutender Grad von Irreligiosität gegolten haben. Daraus geht hervor, daß der Charakter des Irreli-

giösen, wie er der Speculation von den Zeiten der Gnostiker und Alexandriner bis in die Gegenwart herab beigelegt ist, relativ zu fassen ist und die Religion in ihrer lebendigen historischen Entwickelung selbst trifft; der historische Fortgang kehrt aber das Verhältniß zugleich um, und manches Element, welches als Antithese die Religion aufzuheben schien, wurde später ein Förderungsmittel ihrer freieren Entwickelung. Absolut irreligiös dagegen kann nur eine Ansicht sein, welche die Religion als solche nach ihrer theoretischen und praktischen Seite zu vernichten strebt; einer solchen Ansicht muß aber der vernünftige, speculative Charakter durchaus abgesprochen werden; sie ist Meinung des abstracten Verstandes, und wenn sie sich äußerlich an ein speculatives System anlehnt, so kann es nur an vereinzelte Momente desselben sein, und die Speculation hat ein Recht, dagegen zu protestiren. — Kehren wir nun noch auf einen Augenblick zu dem Vorwurfe des Unchristlichen, den man der neueren Speculation gemacht hat, zurück, so kann man unter dem Christlichen entweder die ganze Religion, oder bloß die theoretische Seite, die Lehre der Schrift und Kirche, verstehn, und kann den Begriff des Unchristlichen entweder als das Nichtchristliche oder Antichristliche bestimmen. Im ersten Falle würde man den Gedanken aussprechen, daß die Speculation nicht die christliche Religion ist, was sich von selbst versteht, daß sie auch nicht mit der Form der christlichen Lehre übereinstimmt, was eben so leicht einleuchtet, da Princip und Methode der strengen Wissenschaft von der volksmäßigen Darstellung der religiösen Wahrheit bedeutend abweicht. Im zweiten Falle, und so scheint die Anklage gewöhnlich gemeint zu sein, behauptet man, daß die consequente Durchführung der Speculation die christliche Religion und Lehre aufhebe; hiervon ist aber in der That die Möglichkeit oder Nothwendigkeit schlechterdings nicht einzusehen. Man hat einen schlechten Glauben an die Göttlichkeit, Wahrheit und Nothwendigkeit der Religion, wenn man sie durch die bloße Theorie gefährdet meint. Nur in sich morsche Institute können

durch Theorieen, die dann aber mit dem praktischen Bewußtsein Hand in Hand gehen, umgestürzt werden. Ist die Speculation in sich unwahr, so kann sie zwar eine Zeit lang einen partiellen Unglauben befördern, ist aber in der That nicht gefährlich und muß zu Grunde gehen. Ist sie aber wahr, wenn auch nicht absolut-wahr, so doch wenigstens eben so wahr wie die ihr gegenüberstehenden Richtungen: so kann sie auch mit dem Christenthum in keinem unversöhnlichen Zwiespalte stehn, es muß vielmehr ein drittes Höheres geben, den göttlichen Geist, worin alle in der Erscheinung auseinander gehenden Gestalten zur Gesammtharmonie zusammengeschlossen werden. Dieser Gesichtspunkt sollte namentlich in unserer Zeit beherzigt werden, wo sich, durch einseitige Bestrebungen auf beiden Seiten veranlaßt, bei Manchen die Meinung von dem nothwendigen Eintreten der gefährlichen Alternative gebildet hat: entweder freie Gedankenentwicklung und Untergang des Glaubens und der praktischen Religion, oder Glaube und Hemmung der freien Entwickelung der Vernunft. Solche Meinung involvirt, richtig verstanden, eine eben so harte und ungerechte Anklage der Religion als der Vernunft, und sollte höchstens im Feldlager einer einseitigen Verstandesphilosophie, nicht bei gebildeten Theologen angetroffen werden. Denn die Zeit, wo die Vernunft auf Kosten gewisser religiöser und theologischer Vorstellungen ungestraft mit Füßen getreten wurde, ist jetzt wohl für immer dahin, und ein Uebervernünftiges kann bei der Vernunft eben so wenig Anerkennung finden als ein Unvernünftiges, da Beide im Wesentlichen identisch sind. So gewiß wir nach Obigem der Religion als solcher, dem Glauben und der Liebe, eine relativ-selbständige — denn absolut-selbständig kann kein einzelnes Gebiet des Geistes sein — Sphäre des Seins und der Wirksamkeit zugestehn und vor falschen Eingriffen der Speculation bewahren müssen, eben so ausdrücklich müssen wir der eigentlichen Wissenschaft von der Religion den philosophischen Charakter vindiciren, den sie auch in der Geschichte ungeachtet mancher Protestationen

mehr oder weniger behauptet hat. In Beziehung auf den ersten Unterschied hat Schleiermacher's Trennung von Glauben und Speculation ein wahres und tiefes Moment und ist von bedeutenden Folgen gewesen. Sie wurde bei ihm aber getrübt durch die sich daran schließende Scheidung der Glaubenswissenschaft, Theologie, und der Philosophie, welche eben so wenig aus dem Begriffe beider folgt als sich wirklich durchführen läßt, wie in dieser Hinsicht Schleiermacher's Glaubenslehre ihr eigenes Postulat am Besten widerlegt hat. Dem angeblich selbständigen theologischen Gebiete soll die dogmatische und scholastische Gestalt der Kirchenlehre, auch in solchen Bestimmungen wie die von der absoluten Prädestination, angehören. Nun läßt sich aber durch Analyse der Dogmen leicht nachweisen, daß sie aus einer Verknüpfung der religiösen Vorstellungen und der Speculation, mit wechselndem Uebergewicht beider Seiten, entstanden sind; deshalb können sie auch nicht ohne Speculation in ihrer Genesis erkannt, beurtheilt und zur Einheit eines Systems verbunden werden. Die Scheidung von Glauben und philosophischem Wissen ist daher von Schleiermacher nicht consequent und gründlich durchgeführt; die praktische Gefühlstheologie unserer Zeit verfährt in vielen Punkten consequenter, hört aber darin auch auf, eigentliche Wissenschaft oder Theologie zu sein. Indem wir daher der letztern den ihr gebührenden speculativen Charakter vindiciren und die verschiedenen Elemente, woraus sie in ihrer historischen Entwickelung erwachsen ist, genauer scheiden, werden wir eben dadurch auch in den Stand gesetzt, die religiöse Sphäre als solche bestimmter abzugränzen und in ihrem begründeten Rechte anzuerkennen.

Schreiten wir nun getrost einer speculativen Lösung unserer Aufgabe entgegen, so ergiebt sich Anfang und Fortschritt einfach aus der allgemeinen Methodik philosophischer Wissenschaft. Alle besonderen Fragen, die uns begegnen können, leiten immer auf die Hauptsache, die Entwickelung des menschlichen Willens, hin; alles Bestimmte, mag es als Widerspruch und Hemmung oder als

Harmonie und Förderung erscheinen, ist auf diesem Gebiete Bestimmtheit des menschlichen und auch des göttlichen Willens. Der Wille ist daher die umfassende Allgemeinheit und als treibende Macht der Bewegung von unbestimmt-allgemeinen Anfängen bis zu concret-erfüllten Gestalten das Princip unserer Untersuchung. Gelingt es uns, seine Entfaltung dem objectiven Gange angemessen aufzufassen, seine Momente vollständig und in ihrem dialektischen Verhältniß zu einander richtig darzustellen und die verschiedenen Schwierigkeiten, Unbegreiflichkeiten und Unmöglichkeiten der verständigen, endlichen Betrachtungsweise durch speculative, vernünftige Dialektik zu überwinden, so können wir unsern Zweck als nach dem Maße unserer Kräfte erreicht ansehn. Die nähere Gliederung des Inhalts muß sich aus der Fortbewegung des Inhalts selbst ergeben. Wir bemerken daher nur vorläufig, daß wir das Ganze in drei Abschnitte theilen, von denen aber der erste, welcher vom Willen überhaupt handelt, eigentlich der Psychologie angehört und hier nur einen vorbereitenden Charakter hat, aber insofern nothwendig zum Ganzen gehört, als er die Grundlage desselben ausmacht. Denn von der Art und Weise, wie die Momente des Willens überhaupt bestimmt werden, muß es ja abhangen, wie man sie dann auch in seinen concreteren Gestalten auffaßt. Außerdem enthält dieser Abschnitt den Grund, weshalb wir in den beiden andern Abschnitten zwei Sphären des Willens zu unterscheiden haben, und wie sich dieselben innerlich zu einander verhalten. Es sind dies nämlich die subjective oder religiös-moralische und die objective, sittliche Sphäre. Indem wir diese drei Abschnitte organisch aus einander hervorgehen lassen, gewinnt dadurch unsere Abhandlung, obgleich nur Monographie und deshalb mehr oder weniger Bruchstück eines größeren Ganzen, dennoch wissenschaftliche Abrundung und systematische Einheit, wozu weniger Ausführlichkeit nach der empirischen Seite hin als relative Vollständigkeit der integrirenden Momente erfordert wird.

Erster Abschnitt.

Der Wille im Allgemeinen.

1. Der Begriff des Willens.

Den verschiedenen Angaben und Erklärungen dessen, was das eigentliche Wesen oder den Begriff des Willens ausmacht, so weit sie auch im Besondern auseinander gehen, liegt immer der richtige allgemeine Gedanke zum Grunde, daß der Wille Selbstbestimmung, Spontaneität, Freiheit im allgemeinen Sinne des Worts sei; verschieden von der Bewegung des organischen Bildungstriebes und der Triebe und Begierden lebendiger Wesen, und daher nur vernünftigen Wesen zugeschrieben werden dürfe. Man hat zwar zuweilen das Prädikat des Freien über die ganze Sphäre des Organischen ausgedehnt, weil bei ihm eine innere Zweckmäßigkeit, eine immanente Entwickelung des Zweckbegriffs, und sofern das Organische Alles ihm äußerlich Dargebotene sich assimilirt, in seine eigene Bestimmtheit verwandelt, auch Selbstbestimmung stattfindet; allein im Organismus überhaupt sind alle diese Momente nur in objectiver Weise vorhanden, im Leben zugleich mit der subjectiven Einheit des Selbstgefühls, aber in vernünftigen Wesen erst mit der wahrhaften Allgemeinheit des Denkens, der Intelligenz. Erst hier kann daher auch von eigentlicher Selbstbestimmung oder Freiheit die Rede sein, da Selbstbestimmung Selbstsein voraussetzt, dieses aber wesentlich denkende und sich denkende Allgemeinheit, Selbstbewußtsein, Vernunft ist. Wie durch das Denken, so unterscheidet sich der Mensch auch durch den Willen

oder die Freiheit von allen Naturwesen; nur durch das Denken ist die Selbstbestimmung Wille, und beide zusammen bilden die untrennbare Einheit der Vernunft oder Intelligenz.

Es kommt nun auf die genauere dialektische Entwicklung dieser zunächst unbestimmt-allgemeinen Vorstellung an; die Gedankenbestimmungen, welche darin liegen, müssen als solche gesetzt und als Momente einer höheren Totalität, des Begriffs vom Willen oder der Freiheit, aufgezeigt werden. Der gewöhnlichen Meinung gilt der Wille als fertiges Substrat, und die Freiheit als eine Bestimmung, ein Prädikat, welches dem Willen zukommt, aber auch fehlen kann, je nachdem man das Wesen der Freiheit selbst bestimmt. Faßt man den Ausdruck im weitesten Sinne als Unabhängigkeit von äußerem Zwange, so ist der Wille immer frei; denn Wille und Freiheit werden durch äußere Gewalt gleichmäßig aufgehoben, ein gezwungener Wille ist kein Wille mehr, und das an sich freie Subject erscheint unter dem Einfluß solcher Röthigung als Naturobject, als Sache, willen- und rechtslos. Diese Freiheit, welche von dem Willen als Selbstbestimmung unzertrennlich ist, heißt gewöhnlich Spontaneität. Denkt man den äußern Zwang weg und läßt die Selbstbestimmung, also den Willen überhaupt eintreten, so läßt sich seine Unabhängigkeit oder Freiheit auf diesem inneren Gebiete verschieden bestimmen. Rechnet man Alles, was das Subject in seiner concreten Erscheinung erfüllt, Triebe, Begierden, Leidenschaften, zu seinem Wesen, so ist die Bestimmtheit des Willens durch solchen Inhalt auch Selbstbestimmung, weil eben das Selbst noch nicht in den Unterschied und Gegensatz zu jenen Momenten getreten ist; der Wille ist frei, sofern er von keiner dem Subject äußerlichen Macht bestimmt wird. Diese roheste Form der Freiheit kann aber nicht mehr als solche angesehen werden, sobald die Reflexion erwacht, daß zur Selbstbestimmung Vernunft, denkende Allgemeinheit gehört, daß daher auch das Ich als die allgemeine bestimmende Macht über den Begierden, Trieben, wie überhaupt über seinem Inhalt steht und frei wählen kann. So

bestimmt sich die innere Freiheit näher zur Wahlfreiheit, d. h. zur Unabhängigkeit von dem empirisch gegebenen möglichen Inhalt des Willens, welcher dem Willen selbst als ein Relativ-Aeußeres, wenn auch im Innern des Subjects Gegebenes, gegenüber tritt. Frei heißt demnach der Wille, welcher unter diesem möglichen Inhalt, im Besondern zwischen Gutem und Bösem, wählen kann, ohne daß dieser Inhalt eine nöthigende Macht auf ihn äußerte. Manche Systeme legen diese Wahlfreiheit dem Willen als unveräußerliche Eigenschaft bei, ja reduciren das Wesen der Freiheit überhaupt auf diese Form; andere dagegen fassen dieselbe richtiger als Durchgangspunkt, geben aber zu, daß die Wahlfreiheit allerdings Freiheit, aber nur nach der formellen Seite des Begriffs sei. Es tritt nämlich die weitere Reflexion ein, daß der Wille, um wahrhaft frei zu sein, den Inhalt nicht bloß durch Wahlacte aus der Sphäre des Unfreien in sich aufnehmen, sondern aus seinem eigenen Wesen erzeugen müsse, so daß Form und Inhalt dem Willen selbst angehören, und derselbe sich aus seinem eigenen Wesen und durch dasselbe bestimmt. Diese Freiheit bezeichnet man im Unterschiede zu den früheren abstracteren Formen als die moralische, concrete, erfüllte, wahrhafte Freiheit. Wie diese verschiedenen Gestalten aus einander hervorgehen und sich innerlich zu einander verhalten, wird bald näher erörtert werden; hier haben wir sie bloß vorläufig angeführt, um das Verhältniß der Freiheit zum Willen dadurch zu erläutern. Wie aus dem Bisherigen hervorgeht, faßt man den Begriff der Freiheit dialektisch, unterscheidet verschiedene Bedeutungen des Ausdrucks und verschiedene Stadien der Entwickelung der Freiheit, Spontaneität überhaupt, Wahlfreiheit, concrete Freiheit; den Begriff des Willens dagegen behandelt man gewöhnlich nicht in entsprechender Weise, sondern läßt den Willen nur als Subject in Verhältniß zu den Prädikaten, den verschiedenen Momenten des Freiheitsbegriffs, treten, als ob der Wille etwas von der Freiheit Verschiedenes wäre. Dies tritt am stärksten heraus, wenn man die Frage aufwirft und beantwortet:

ob der Wille in dem einen oder andern Sinne frei sei oder nicht; außerdem liegt es aber dem Sinne nach in dem gewöhnlichen Sprachgebrauche, sofern dem Willen verschiedene und entgegengesetzte Prädikate beigelegt werden, ohne daß man es für nöthig hielte, jenes Substrat nach den verschiedenen Standpunkten näher zu bestimmen, da diese Bestimmtheit eben in den Prädikaten liegen soll. Das Wesen des Willens selbst schwebt dabei der Vorstellung als ein Allgemeines vor, das an sich unbestimmt und deshalb auf verschiedene Weise bestimmbar ist; die Momente des eigentlichen Begriffs liegen in den Prädikaten und der Wille bildet dazu das zusammenhaltende allgemeine Band. Die wissenschaftliche Betrachtung streift beiden Seiten die Form der unbestimmten Vorstellung ab, führt sie auf ihren wesentlichen Gedankengehalt zurück und zeigt damit ihre Identität. Denn der Wille ist an und für sich und für die denkende Betrachtung von der Freiheit nicht verschieden, ist nicht ein Substrat derselben oder ein Vermögen zu derselben, sondern sie selbst, und die verschiedenen Formen und Entwickelungsstufen der Freiheit fallen mit denen des Willens zusammen. Die Frage nach der Freiheit des Willens ist schon durch die Entwickelung seines Begriffs abgewiesen oder beantwortet; sie bezieht sich freilich mehr auf die moralische Freiheit als auf die Spontaneität überhaupt, beide Gestalten hangen aber, wie der dialektische Fortgang zeigen muß, innerlich zusammen und lassen sich von einander nicht trennen.

Um nun den Begriff des Willens zu finden, müssen wir die Momente, welche in aller Willensthätigkeit, so verschieden sie auch im Besondern sei, enthalten sind und den Willen in allen seinen Erscheinungsformen und concreten Gestalten zum Willen machen, gedankenmäßig bestimmen und zur lebendigen Einheit vereinigen. Der Begriff in dieser reinen Gedankenform ist empirisch nicht vorhanden, wohl aber in dem empirschen Willen in concreter Weise und in irgend einem Verhältniß der Momente zu einander — denn dieses ist wandelbar — ausgeprägt; jener Begriff ist nichts Un-

wirkliches, kein bloßes Gedankending, dem die Realität als Ergänzung noch verschafft werden müßte, sondern die allgemeine Formbewegung, das allgemeine Gesetz des wirklichen Willens. Wir beabsichtigen keine Construction des Willens a priori, sondern suchen nach der Methode der speculativen Philosophie den objectiv gegebenen Entwickelungsgang des Willens auf seine reinen, einfachen Gedankenbestimmungen zurückzuführen. Gehen wir dabei von der allgemein anerkannten Wahrheit aus, daß nur vernünftige Wesen Willen haben und daß sich derselbe als freie, Selbstbestimmung bethätige, erhaben über die Naturnothwendigkeit, der alle niederen Wesen gehorchen müssen: so leitet uns dieser Gedanke, näher entwickelt, sogleich zum speculativen Begriff des Willens. In der Selbstbestimmung (Spontaneität) liegt nämlich theils der Unterschied eines Bestimmenden und Bestimmten, theils die Einheit Beider. Das Subject, welches sich bestimmt und sofern es sich bestimmt, setzt in sich einen Unterschied; auf die eine Seite tritt das Unbestimmte aber Bestimmende, auf die andere Seite das Bestimmte, beide Seiten treten aber nur auseinander durch die Selbstbestimmung, das Eine ist nur, weil auch das andere ist, und beide sind daher unselbständige Momente der sie umschließenden Totalität. Nimmt man nun hinzu, daß es intelligente Wesen sind, welche sich selbst bestimmen, also, allgemein gefaßt, die Intelligenz, so ergeben sich die unterschiedenen Momente und ihre Einheit in der eigentlichen Begriffsform. Das erste Moment nämlich, das Unbestimmte aber Bestimmende, ist die reine Allgemeinheit des Selbstbewußtseins oder Ich. Diese entsteht indem das Ich von allem bestimmten Inhalte, den es in sich vorfindet, abstrahirt, sich aus demselben in sein einfaches Wesen reflectirt und darin sich selbst denkt und weiß. Diese Unbestimmtheit des Ich ist aber Allgemeinheit, sofern das Selbstbewußtsein in den unterschiedenen Momenten seiner Totalität mit sich identisch bleibt, das Ich sowohl als unbestimmtes als auch als bestimmtes dasselbe Ich bleibt, nicht in Anderes übergeht,

sondern das im Andern sich erhaltende Allgemeine ist. Nun ist aber keine Allgemeinheit denkbar ohne Besonderung, die eine Seite ist immer durch die andere bedingt, diese also mitgesetzt. Wenn daher das erste Moment des Willens als Allgemeinheit bestimmt wurde, so geschah es in Beziehung auf die im andern Momente eintretende Besonderung. Ferner hat die Allgemeinheit selbst eine doppelte Bedeutung; sie wird nämlich entweder allem Besonderen entgegengesetzt, steht auf der einen Seite, ist daher einseitige, abstracte, vom Besondern abstrahirende Allgemeinheit; oder die Allgemeinheit umschließt das Besondere als ihr Moment, und ist dann umfassende, concrete, wahrhafte Allgemeinheit. Im ersten Moment des Willens entstand nun die Allgemeinheit durch Abstraction von dem Besondern, ist mithin selbst nur abstracte Allgemeinheit, welche auf ihre nothwendige Ergänzung durch die andere hinweist. Dieses erste Moment, obgleich denkende Allgemeinheit, ist daher für sich betrachtet ein Endliches, Negatives, mit der Schranke Behaftetes, ein Charakter, den alle Gestalten des Geistes haben, welche durch Abstraction entstehen. Im zweiten Moment der Besonderung, Bestimmtheit, wird die reine, einfache, abstracte Allgemeinheit ergänzt und aufgehoben. Das Ich setzt sich als ein irgendwie Bestimmtes, hebt damit die erste durch Abstraction gesetzte Negation auf und setzt eine andere an die Stelle. Denn die unbestimmte Allgemeinheit, indem sie der Bestimmtheit gegenübertritt, ist eben so gut ein Beschränktes, also auch Bestimmtes, wie die Besonderung der Allgemeinheit gegenüber. Dort lag die Bestimmtheit in der Abstraction überhaupt, woraus ein einseitiges Allgemeine hervorging, hier zeigt sie sich als wirkliche Besonderung, wodurch das Ich aufhört, unterschiedslose Identität mit sich zu sein. Das reine Selbstbewußtsein wird so zum Bewußtsein eines Bestimmten, geht aus der Reflexion in seine einfache Identität heraus und läßt den Unterschied, welcher der Allgemeinheit gegenüber Besondrung ist, in sich zu. Hält man dieses zweite Moment einseitig fest, so bildet es einen Widerspruch gegen das erste. Dort

hieß es: das Ich ist einfache Allgemeinheit; hier dagegen: das Ich ist das Besondere. Dieser Widerspruch hebt sich durch die Dialektik der logischen Begriffsmomente auf. Das Allgemeine im Sinne der ersten abstracten Allgemeinheit ist selbst ein Beschränktes und Besondertes, und das Besondere, in und von dem Allgemeinen gesetzt, muß selbst ein Allgemeines sein; jede von beiden Einseitigkeiten umschließt an sich ihr Gegentheil; wird nun diese innere Beziehung auf einander für den Gedanken und ihm entsprechend auch für das Selbstbewußtsein gesetzt, so werden beide Seiten zu Momenten einer höhern Einheit, worin sie identisch sind, aber nicht im Sinne einer abstracten Einerleiheit, sondern einer lebendigen, durch den Unterscheid und in demselben mit sich identisch bleibenden Bewegung. Diese Einheit beider früheren Momente ist der Wille als Selbstbestimmung oder Freiheit. Jene beiden abstracten Momente sind nicht der Wille selbst, sondern nur seine Voraussetzung; die Einheit beider darf man dagegen nicht als Moment betrachten und etwa von drei Momenten des Willens reden, wodurch nur Verwirrung entstehen kann. Denn Momente sind in der philosophischen Sprache die zu einer höhern Totalität zusammengeschlossenen, für sich unselbständigen Seiten oder Elemente; eine Totalität von geringerem Umfange kann zwar wieder als bloßes Moment einer allgemeineren gelten, aber sich nicht als Moment zu ihren eigenen Momenten verhalten. Jenes Dritte ist vielmehr der Begriff des Willens selbst als der Allgemeinheit des Selbstbewußtseins, welche sich in der Besonderung selbst beschränkt und bestimmt, und der Besonderheit, welche in sich reflectirt und als flüssiges Moment auf die nunmehr concrete, über das Besondere übergreifende Allgemeinheit zurückgeführt ist. Diese im Unterschiede bestehende und sich stets vermittelnde Identität beider Momente wird nach der logischen Sprache als Einzelnheit bezeichnet, sofern das Allgemeine mit dem Besondern im Einzelnen zusammengeschlossen ist; der Ausdruck ist aber hier nicht von der empirischen Einzelnheit, einem einzelnen Subject, Willensact, zu

verstehen, sondern im speculativen Sinne von der im Besondern concreten Allgemeinheit, also dem concreten Begriffe. Der Wille ist nur als diese untrennbare Einheit beider Momente zu denken; durch Abstraction kann man die Totalität wohl in die angegebenen Momente auflösen, damit wird aber unmittelbar auch der Wille vernichtet, er ist weder im einen noch im andern Momente gesetzt, sondern lediglich in ihrer sich lebendig und mit Einem Schlage erzeugenden Einheit. Denn das Wollen, wodurch der Wille doch nur Wille sein kann, ist wesentlich Selbstbestimmung, diese aber ist nichts anderes als die Thätigkeit, der freie Proceß des Ich, sich auf der einen Seite beschränkt, endlich zu setzen, etwas Bestimmtes zu seinem Gegenstand und Inhalt zu machen, auf der andern Seite aber in dieser Unterscheidung seiner von sich selbst identisch mit sich zu bleiben, in der Bestimmtheit nur sich selbst zu haben. Mag die Willensrichtung auch auf ein Allgemeines gehen, welches durch seine eigene Natur über die endliche Bestimmtheit erhaben scheint, so muß dieses Allgemeine, um nicht eine bloße Abstraction, sondern concrete Allgemeinheit zu sein, das Besondere umschließen, und das Selbstbewußtsein kann es nur durch wiederholte Acte der Selbstbeschränkung, die sich zu höherer Identität aufheben, in sich verwirklichen. Das Allgemeine in reiner Totalität kann nur Gegenstand und Inhalt des Denkens in seinen verschiedenen Formen, nicht unmittelbar des Willens sein, wie sich dies unten näher zeigen wird. Aus der bisherigen Entwickelung des Begriffs vom Willen ergiebt sich nun auch, daß die Freiheit sein eigenstes Wesen ausmacht und von ihm gar nicht abgelöst werden kann. Frei ist nämlich der Wille, sofern seine beiden Momente identisch sind, da Wille nur als innere Dialektik, eine sich auf sich selbst beziehende Negativität, d. h. Setzen und Aufheben der abstracten und damit negativen Momente, gedacht werden kann. Die Bestimmtheit gehört so wesentlich zum Willen, wie die reine Allgemeinheit des Ich, jene ist ihm nichts Aeußerliches, keine starre Schranke, sondern in der Einheit mit der Allgemeinheit ein ideelles,

d. h. für sich als unselbständig gesetztes, flüssiges Moment, wodurch das Allgemeine nicht wahrhaft beschränkt und gebunden wird, sondern worin das Ich bloß ist, weil es sich selbst darin setzt. Diese somit über beide Momente übergreifende concrete Allgemeinheit ist die Freiheit und zugleich der Begriff des Willens. Beide sind hier noch gleich allgemein und im Verhältniß zu den concreten Gestalten des wirklichen Willens und der wirklichen Freiheit abstract gefaßt; dies liegt in der Nothwendigkeit des methodischen Fortganges vom Unbestimmten zum Bestimmten und wird später gleichmäßig seine Ergänzung erhalten.

Der so eben erörterte Begriff des Willens und der Freiheit ist durch die neuere speculative Philosophie, vor Allen durch Hegel, so scharf und überzeugend entwickelt, daß man erwarten sollte, diese so einfache und evidente Wahrheit werde sich bald nach verschiedenen Richtungen hin Bahn gebrochen haben. Daß es dessenungeachtet nicht geschehen ist, läßt sich nur aus Mangel an speculativer Einsicht und aus Abneigung gegen dieselbe bei vielen Zeitgenossen erklären. Der frühere Irrthum, welcher den Willen bloß als Vermögen zu seiner Bethätigung nicht als diese selbst faßt, und welcher deshalb das eigentliche Wesen des Willens nicht in die Einheit der angegebenen Momente, sondern einseitig in das Element der abstracten Allgemeinheit setzt, hat sich nach wie vor erhalten und auch in Beziehung auf unsere Hauptaufgabe eine ganze Reihe unrichtiger oder doch einseitiger Combinationen und Hypothesen zu Tage gefördert. Wir weisen deshalb auf die große Bedeutung der obigen speculativen Erörterung hin und führen sie noch weiter aus durch Reflexion auf den **Unterschied von Form und Inhalt** des Willens und nähere Bestimmung ihres gegenseitigen Verhältnisses. Denn gerade nach dieser Seite hin offenbaren sich die Fehler, die man bei der Begriffsbestimmung des Willens begeht, am deutlichsten.

Die Betrachtung geht hierbei von einfachen Prämissen aus, wie sie im Begriff des Willens liegen; es ist aber von Wichtig-

keit, daß man an den wirklichen Begriff des Willens anknüpft und den Unterschied von Form und Inhalt nicht bloß empirisch aufnimmt. Denn auf diesem Wege kann man leicht in den Irrthum verfallen, sich einen formalen und realen Willen, eine formale und reale Freiheit vorzustellen, als ob beide Seiten außer einander gedacht werden könnten oder wohl gar in der Wirklichkeit getrennt von einander existirten. Allein wenn der Wille nach seinen integrirenden Momenten überhaupt gedacht wird oder sich in der Wirklichkeit irgendwie bethätigt, auch als endlicher Wille und im Bösen, dann sind auch Form und Inhalt, wenngleich in verschiedenem Verhältniß zu einander, zugleich gesetzt, weil sie den beiden Begriffsmomenten entsprechen. Faßt man nämlich das erste Moment, die reine Allgemeinheit des Selbstbewußtseins, für sich, so hat dasselbe keinen Inhalt als sich selbst, jeder bestimmte Inhalt ist durch die Abstraction ausgeschlossen und in den reinen Aether des Denkens seiner selbst aufgelöst. Dieses ausgeleerte, reine Ich enthält gar keinen Unterschied in sich, also auch nicht den Unterschied von Inhalt und Form, in seinem Verhältniß zum zweiten Momente bestimmt es sich aber als die reine Form, wie oben als reine Allgemeinheit. Die reine Allgemeinheit des Selbstbewußtseins und die reine Formbewegung des Willens fallen daher zusammen; beide haben diesen Charakter als Abstraction vom zweiten Moment und in Beziehung zu demselben. Dieser reinen Form gegenüber ist jede Besonderung, Bestimmtheit, welche sich das Ich giebt, Inhalt, so daß dabei sich dieselbe Dialektik wiederholt, welche wir oben bei dem zweiten Moment des Willens betrachteten. Weil aber der Wille nur in der Einheit beider Momente denkbar ist, so gehören die angegebene Form und dieser Inhalt dem Willen nur dadurch an, daß sie in der Weise der Begriffsmomente ebenfalls identisch gesetzt sind, daß daher die Bestimmtheit oder der Inhalt sich in die Allgemeinheit als die Form reflectirt, und auf der andern Seite die Allgemeinheit oder die reine Form sich zur Besonderheit oder zum Inhalt bestimmt hat. Die reine Form,

abgesehen vom Inhalte, gehört dem Willen eben so wenig an als ein Inhalt des Ich, abgesehen von der Form. Einen rein formellen Willen kann es daher nicht geben, als etwa nur in einer einseitigen und oberflächlichen Theorie, welche die zusammengehörigen Momente auseinanderfallen läßt und vom Willen zu handeln meint, während sie es in der That nur mit dem abstracten Selbstbewußtsein zu thun hat. Wie nun aber die Bestimmtheit nichts vom Willen Verschiedenes und zu ihm noch Hinzukommendes ist, sondern in der Einheit mit der Allgemeinheit erst sein Wesen ausmacht, so bildet auch der Inhalt ein wesentliches, eigenes, integrirendes Moment des Willens. In allen wirklichen Willensacten durchdringen sich somit die Form des Allgemeinen und ein bestimmter Inhalt; fehlt das eine Moment, so verschwindet damit auch der Wille, und ist in dem empirischen Subject das eine Moment dem Begriffe des Willens nicht angemessen gestaltet, so auch das andere nicht. Bildet z. B. der blinde Naturtrieb den Inhalt der Bewegung des Subjectes, so hat diese den Charakter der Begierde, nicht des Willens, weil die Form der denkenden Allgemeinheit fehlt und jener Inhalt nicht durch sie gesetzt ist. — Mit dem angegebenen Unterschiede der reinen Form und des Inhalts des Willens nicht zu verwechseln sind solche Gegensätze, wobei Inhalt und Form auf beiden Seiten vorhanden sind, also kein reiner oder abstracter Unterschied stattfindet. So stellt man öfter einem bloß subjectiven und deshalb formellen Willen einen objectiven als den realen, erfüllten gegenüber. Jenen bezeichnet man als formell, sofern man die Objectivirung und objective Realität als wahrhaften Inhalt ansieht, während das subjective Selbstbewußtsein, welches Willensbestimmungen, Zwecke, Entschlüsse hat, ohne sie wirklich zu realisiren, als bloßer Formalismus gilt. Dieser Gegensatz von Form und Inhalt ist aber ein bloß relativer, da auch im bloß subjectiven Willen schon der Inhalt mitgesetzt ist, wie umgekehrt dem objectiven die Form nicht fehlen darf. Diese und ähnliche Gegensätze, welche der concreteren Gestaltung des Willens

angehören, kommen hier, wo es sich um die einfachen Begriffsunterschiede handelt, noch nicht in Betracht.

Blicken wir auf die nunmehr beendigte Auseinandersetzung des allgemeinen Begriffes vom Willen zurück, so können wir es uns nicht verhehlen, daß derselbe, wenn man das reiche und mannigfaltige Leben der wirklichen Freiheit damit vergleicht, den Charakter eines bloßen Formalismus hat. Etwas anderes darf man aber auch, wenn es sich um den reinen Begriff handelt, der als solcher ungeachtet seiner Realität in allem Wirklichen nur Gegenstand der denkenden Betrachtung ist, gar nicht erwarten, und es kommt nur darauf an, daß die aufgezeigte innere Dialektik die Grundform aller concreteren Gestalten enthält, und diese sich durch immanente Entwickelung daraus ableiten lassen. Ein ungehöriger Formalismus dagegen findet dann statt, wenn man aus einem abstracten Momente, in diesem Falle aus der bloßen Form des Willens, den ganzen Reichthum des sittlichen Lebens entwickeln will, und dieselbe wohl gar als das eigentlich schöpferische Vermögen im Menschen betrachtet. Dabei ist nicht bloß das Verhältniß der beiden Begriffsmomente zu einander verkannt, sondern auch das allgemeinere Verhältniß des Willens zur Intelligenz oder Vernunft überhaupt, welcher in ihrer Totalbewegung allein der Ruhm gebührt, den man mit parteiischer Vorliebe auf jenes abstract gefaßte Willensmoment überträgt. Um nun unsere Darstellung nach dieser Seite zu vervollständigen, haben wir den Willen noch in seinem Verhältniß zur Totalität des Geistes überhaupt in der Kürze zu betrachten.

Dieses Verhältniß läßt sich auf zwei Punkte zurückführen; zunächst verhält sich nämlich der Wille zur Intelligenz, deren praktische Seite er ist, dann aber, wie die Vernunft überhaupt, zu einer gegebenen Naturbasis. An beide Seiten knüpft sich dann auch sein später zu betrachtendes Verhältniß zu Gott. Was die erste Seite betrifft, so bildet die Intelligenz als theoretischer Geist oder Vernunft, als sich wissende concrete Allgemeinheit und

Realität, die Voraussetzung, das logische prius des praktischen Geistes oder des Willens, wenngleich in der Wirklichkeit beide Seiten so in einander sind, daß von einem Früheren oder Späteren gar nicht die Rede sein kann. Werden die Momente aber auf den Gedanken zurückgeführt und wissenschaftlich aus einander hergeleitet, so steht die theoretische Seite voran, weil sie im Willen nothwendig und immer mitgesetzt ist, während sie selbst nicht in ganz gleicher Weise den Willen umschließt. Es braucht wohl kaum erinnert zu werden, daß wir in diesem Zusammenhange unter Intelligenz oder Vernunft nicht eine besondere Form des vernünftigen und verständigen Denkens und Erkennens verstehen, wohl gar das philosophische, in einem strengern Sinne theoretische; schon die Allgemeinheit des Unterschiedes zwischen beiden Seiten führt vielmehr darauf, daß alle Weisen, worin und soweit darin sich der Gedanke bethätigt und ausprägt, auch Gefühl, Phantasie, Anschauung, und alle Lebensgebiete, auf denen es geschieht, auch das religiöse, auf einen allgemeinen Ausdruck und Begriff zurückgeführt sind. Es handelt sich daher gar nicht um das Verhältniß des wissenschaftlichen Denkens und Erkennens zum praktischen Willen und zur Sittlichkeit, sondern viel allgemeiner um das Verhältniß der theoretischen Seite der Intelligenz zur praktischen überhaupt. Daß Beide wirklich Seiten Einer Totalität sind, und nicht etwa zwei von einander unabhängige Grundvermögen des Geistes, wie man sie zuweilen bezeichnet, ist eine fast allgemein herrschende Ansicht, welche sich durch Analyse der beiderseitigen Momente bestätigt. Denn ohne längere Beweisführung leuchtet hier sogleich ein, daß der Wille das Denken in irgend einer von seinen Erscheinungsformen immer mit enthält, nur dadurch in die innere Allgemeinheit des Selbstbewußtseins fällt und sich vom bloßen Triebe und der thierischen Begierde unterscheidet. Das Allgemeine ist wesentlich Product des Denkens oder vielmehr der wirklich gesetzte Gedanke selbst, das Selbstbewußtsein ist bei sich und für sich seiende Allgemeinheit der denkenden Substanz, und die einfache Concen-

tration des Ich oder Selbst ist das reine Denken seiner selbst als einer zu ihrem einfachen Mittelpunkt zusammengedrängten Allgemeinheit. Dadurch unterscheidet sich ja der Wille von der objectiven Einheit und immanenten Entwickelung des Organismus überhaupt und von dem allgemeinen Lebensgefühl, welches sich mit den thierischen Trieben und ihrer Befriedigung verknüpft, daß die Allgemeinheit des Selbstbewußtseins die Identität des Sichselbstwissens ist, und durch die Bestimmtheit, welche der Inhalt hineinbringt, nicht wahrhaft aufgehoben wird. Abstrahirt man beim Willen von dieser in aller Besonderung ungetheilten und ungeschmälerten Allgemeinheit des Ich, so macht man ihn zur bloßen Begierde, wobei das allgemeine Lebensgefühl sich ganz in die Besonderheit versenkt und damit bis zu ihrer Befriedigung unmittelbar identisch ist, nicht wie beim Willen eine höhere Einheit im Unterschiede der Momente bildet. Schon die gewöhnliche Vorstellung hält an dem Satze fest, daß der Mensch nichts wollen kann was er nicht auch vorher weiß; aus der Natur der Willensmomente geht aber hervor, daß damit lange nicht genug gesagt ist, daß vielmehr nicht bloß vor sondern auch in dem Wollen das Erkennen nothwendig mitgesetzt ist und das innere Wesen der Freiheit constituirt. Mancher Irrthum bei dieser im Ganzen so einfachen Sache entsteht dadurch, daß man es nicht lassen kann, bei dem Denken, Wissen, Erkennen sogleich an ein formell gebildetes, umfassendes, wissenschaftliches zu denken; dann meint man gegen die Wahrheit obiger Entwickelung als Instanz anführen zu dürfen, daß doch nach der Erfahrung die sittliche Willensrichtung in keinem nothwendigen Verhältnisse zu den Fortschritten in der intellectuellen Bildung stehe, daß vielmehr umgekehrt in Einem Subject mit beschränkter Einsicht ein vortrefflicher Wille und in einem andern mit außerordentlicher Höhe theoretischer Erkenntniß eine eben so tiefe Entartung des sittlichen Lebens verknüpft sei. Wer wollte diese Thatsachen leugnen, oder in parteiischer Vorliebe für intellectuelle Bildung auch nur die Schroffheit der Gegensätze mildern?

Allein in den Zusammenhang unserer Untersuchung gehören sie ganz und gar nicht, weil wir hier, wie schon früher bemerkt, unter Denken, Wissen und Erkennen nicht eine einseitige Form des theoretischen Geistes sondern diesen in seiner Totalität verstehn. Die feste und sichere, wenngleich dialektisch unentwickelte und ungebildete Ueberzeugung des kindlich frommen Gemüths gehört, so weit sie vom Willen verschieden ist, der theoretischen Seite der Intelligenz nicht weniger an als ein durchgebildetes philosophisches System, und im religiösen Selbstbewußtsein durchdringt sich die theoretische und praktische Seite der Intelligenz auf das Innigste, der Glaube im Paulinischen Sinne des Worts ist ein theoretisches und praktisches Verhältniß zugleich, und alle Gestalten der Liebe haben nur durch die unendliche Beziehung auf Gott, also ein mitgesetztes theoretisches Moment, religiöse und christliche Bedeutung. Bringt man nun vollends die teleologische Form des concreten moralischen und sittlichen Handelns in Anschlag, und bedenkt, daß die Zweckbestimmung, mag auch die reine Gedankenform im einfachen praktischen und religiösen Leben sich vielfach verbergen, wesentlich Sache des theoretischen Geistes, des sich concret gestaltenden Gedankens ist: so wird man es kaum im Ernst bezweifeln, daß im Willen oder der praktischen Seite der Intelligenz das Erkennen oder ihre theoretische Seite immer und nothwendig mitgesetzt ist, daß also in dieser Hinsicht beide Seiten nur Momente derselben Totalität bilden. — Etwas anders stellt sich die Sache, wenn wir das Verhältniß umkehren und fragen, ob auch im theoretischen Geiste der praktische, im Erkennen der Wille nothwendig und immer mitgesetzt sei. Die Speculation, welche zuweilen diese Frage ins Allgemeine hin und ohne nähere Beschränkung bejaht, hat sich dadurch manche nicht ganz ungerechte Vorwürfe zugezogen. Geht man von dem leicht faßlichen aber auch trivialen Satze aus, daß der Mensch sich gar Vieles vorstellen, Vieles seinem Wesen nach erkennen und begreifen könne, ohne es deshalb auch zu wollen, so scheint die theoretische Seite ganz unabhängig von der praktischen

zu sein. Faßt man dagegen das Erkennen als Thätigkeit, innern Prozeß, und unterscheidet darin wie im Willen das Moment der reinen Allgemeinheit des Ich von seiner Bestimmtheit, welche sich dann beide zu concreter Identität aufheben, so scheint damit der Unterschied von Erkennen und Wollen ganz aufgehoben zu werden, das Erkennen wird selbst zu einen Willensact und die besondere Erkenntniß zur Handlung. Allein in dem ersten Satze ist nicht das reine, abstracte Verhältniß beider Seiten, um welches es hier zu thun ist, im zweiten ein zu abstractes, nämlich die formelle Identität beider Seiten, ausgesprochen. Dort handelt es sich zunächst nicht darum, ob der Mensch alle gewußten Objecte in seinen Willen aufnehme, sondern ob in diesem Wissen um die Objecte zugleich ein Wollen des Wissens mitgesetzt sei, ob das Wissen also das Wollen als Moment enthalte. Denn wir fragen ja gar nicht, ob zum Wissen das Wollen noch hinzukomme, auf dasselbe folge, sondern ob dasselbe im Wissen schon mitgesetzt sei, gleichwie wir auf der andern Seite nicht bloß die gewöhnliche Vorstellung durchführten, daß das Wollen auf das Wissen folge, sondern den Gedanken, daß das Wissen im Wollen selbst ein Moment bilde. Jener triviale Satz trifft daher die Sache gar nicht, und die Ansicht, welche er zunächst negirt, kann keinem vernünftigen Menschen zugeschrieben werden, da die Objecte des Vorstellens und Erkennens, das ganze Universum mit allen natürlichen und geistigen Elementen, nur in geringem Umfange, soweit sie nämlich zum Wesen des Willens gehören, auch als Inhalt in denselben eintreten können. Daraus folgt aber keineswegs, daß das Erkennen ein vom Willen unabhängiges Grundvermögen sei, sondern nur, daß die Eine und im Verhältniß zur Totalität abstracte Seite der Intelligenz in relativer Selbständigkeit heraustreten und sich bethätigen kann. Die andere Ansicht, welche im Denken als Thätigkeit der Vernunft, welche sich durch die Begriffsmomente, die wesentlichen Formen alles Vernünftigen, bewegt, den Willen schon mitgesetzt sein läßt, hebt die Identität beider Seiten so stark hervor,

daß dadurch der eigenthümliche Begriff des Willens aufgehoben wird. Allerdings eignet beiden Seiten der Charakter freier Thätigkeit, weil er die Grundbestimmung der Intelligenz überhaupt ausmacht als der Allgemeinheit, welche in ihrer Besonderung und in dem Wissen und Setzen der Objectivität schlechthin bei sich bleibt und in aller Bestimmtheit nur den Inhalt ihres eigenen concreten Wesens hat; eben deshalb kann auch die Entwickelung beider Seiten im Allgemeinen als Selbstbestimmung bezeichnet werden. Allein bei der theoretischen Seite liegt die innere Allgemeinheit des Ich zunächst nur an sich zum Grunde; der Geist hebt die Schranke der objectiven Welt auf, und setzt kraft jener innern Allgemeinheit das Besondere der Erscheinung als Allgemeines, sei es in der gewöhnlichen Erfahrung oder in der religiösen Anschauung oder im reinen, philosophischen Denken, er setzt also aus dem Besondern das Allgemeine heraus, bis die auf die Objecte gerichtete Erkenntniß oder das Bewußtsein, weil seine Allgemeinheit der an sich seienden des Ich nun entspricht, sich nach innen zurückbiegt, und im Selbstbewußtsein die Einheit jener objectiven und subjectiven Allgemeinheit als concrete Vernunft, Intelligenz, Idee, Geist begriffen wird, ein Prozeß, der sich auf religiösem Gebiete objectiv in der allgemeinen Geschichte der Religion, subjectiv in der Erziehung des einzelnen Subjects zum Leben im Geist und in der Wahrheit darstellt. Der Wille dagegen fängt nicht vom Bewußtsein des Objects — denn soweit er dadurch sollicitirt wird, ist er eben Erkennen, und zwar nach der endlichen Seite der Erscheinung — sondern vom Selbstbewußtsein an, setzt daher die innere Allgemeinheit des Ich nicht bloß an sich sondern als die sich wissende voraus, mag dieses Wissen, welches nothwendig Resultat des theoretischen Prozesses ist, wie schon die tägliche Erfahrung an der Entwickelung des kindlichen Selbstbewußtseins zeigt, auch wieder ein unmittelbares, einfaches geworden sein. Indem sich nun das Ich bestimmt und Wille wird, setzt die Intelligenz aus dem Allgemeinen das Besondere heraus;

deshalb ist denn auch der Wille in einem strengeren und mehr eigentlichen Sinne Selbstbestimmung, weil hier das allgemeine Ich oder Selbst als solches schon vorhanden ist, sich entschließt und bestimmt, während der theoretische Proceß nur an sich, nämlich mit Beziehung auf die noch unentwickelt im Hintergrunde des Geistes liegende Allgemeinheit, Selbstbestimmung heißen kann. Mann könnte vielleicht die hier aufgestellte Ansicht von dem verschiedenen Ausgangspunkte und dadurch bedingten Charakter beider Seiten durch die Bemerkung umzustoßen meinen, daß ja die theoretische Thätigkeit nicht nothwendig vom Bewußtsein der objectiven Welt auszugehen brauche, sondern sogleich vom Selbstbewußtsein, vom Ich aus die Objecte betrachten könne. Allerdings haben manche philosophische Systeme, besonders der subjective Idealismus Kant's, Fichte's u. A. diesen Gang genommen, aber keineswegs jene Philosophen als Menschen, keineswegs die Menschheit in der geschichtlichen Entwickelung. Hier handelt es sich aber um das allgemein-menschliche Erkennen, nicht um das philosophische, oder gar um die philosophische Methode. Die Phänomenologie des Geistes, wie sie von Hegel durchgeführt ist, stellt unter Allem, was bisher darüber geschrieben ist, jenen objectiven Entwickelungsgang des theoretischen Geistes am Treuesten und Tiefsten dar. Nun wurde schon oben bemerkt, daß das vernünftige Erkennen und der Wille nicht als empirisches Früher und Später zu fassen seien. Um nämlich vernünftige Allgemeinheit und damit Selbstbewußtsein zu sein, muß die theoretische Thätigkeit den Kreis des gegenständlichen Bewußtseins schon bis auf einen gewissen Grad durchlaufen sein; mit dem Selbstbewußtsein tritt aber zugleich der Wille ein. Deshalb fällt nur das Moment des Bewußtseins zeitlich früher als der Wille; die theoretische Seite des Geistes, die Vernunft, dagegen mit ihm zusammen; jenes ist die abstracte, endliche Thätigkeit des denkenden Geistes, die Gestalt seiner Erscheinung, die Vernunft dagegen als Subject-Object, als einfach gewordene aber erfüllte Identität der

innern Allgemeinheit und der aufgehobenen Erscheinung, in sich unendliche Totalität, verwirklichte Idee, Intelligenz. Da diese Totalität aber keine ruhende Masse wird, sondern nur als lebendiger Proceß sich selbst erzeugend da ist, so versteht es sich von selbst, daß auch jene abstracteren Momente des Bewußtseins in die Intelligenz immer wieder eintreten, sie haben aber in diesem Zusammenhange ihre frühere Bedeutung verloren: der Geist, welcher zum Selbstbewußtsein seines concreten Wesens durchgedrungen ist, weiß jene Gestalten als Erscheinung und Vermittelung und wird dadurch in seiner unendlichen Bewegung nicht mehr wirklich beschränkt. Aus dem Bisherigen ergiebt sich, daß die ganz allgemein gefaßte Thätigkeit des Denkens keineswegs den Willen als Moment umschließt; denn Thätigkeit ist erst dann Wille, wenn sie Selbstbestimmung ist, von der wirklichen Allgemeinheit des Ich ausgeht. So klar es nun auf der einen Seite einleuchtet, daß Denkacte zugleich Willensacte sein können und in gewissen Fällen sein müssen, so gewiß es ist, daß im religiösen Glauben und überhaupt in der praktischen Erkenntniß und Erfahrung des Göttlichen zugleich das Moralische und Sittliche als Moment mitgesetzt ist, daß ferner auch die angestrengte und ernste Erforschung der wissenschaftlichen Wahrheit zugleich eine Energie des Willens umschließt und oft den Charakter einer sittlichen Handlung hat: eben so bestimmt müssen wir auf der andern Seite auch wieder eine unwillkürliche Thätigkeit des Denkens und Vorstellens behaupten, besonders in Ansehung des abstract-allgemeinen und des endlichen Inhalts, wobei in manchen Sphären und Bewegungen des Bewußtseins auch nicht einmal die endliche Erscheinung des Willens oder die Willkür als mitgesetztes Moment angenommen werden kann. Das Object ist dann nicht ausdrücklich vom Ich als Gegenstand des Wissens, Vorstellens, der Erfahrung oder Wahrnehmung gesetzt, die Bewegung des Gedankens ist nur an sich eine freie, weil es gar nicht zu dem concreten Verhalten des Ich zu seiner Bestimmtheit, nicht zur Form des Selbstbewußtseins kommt,

diese vielmehr im substantiellen Hintergrunde des Geistes verschlossen liegt. Nun läßt sich zwar auf die Vernunft nicht die Kategorie des Ganzen und seiner Theile anwenden, eine Kategorie, die streng gefaßt nur das abstracte Verhältniß des Unorganischen bezeichnet und schon von der einheitlichen Gliederung des lebendigen Organismus überwunden wird; aber bei Allem, was sich auf dem Grunde der freien Identität des Begriffs entwickelt und eine Reihe von besonderen Momenten und Gestalten durchläuft, können auch die einzelnen Momente, je nach dem Verhältniß ihrer abstracteren oder concreteren Natur, mit mehr oder weniger relativer Selbständigkeit hervortreten, so daß, wenn sie wirklich gesetzt sind, die Totalität, von der sie getragen werden, nur im Innern, nach der substantiellen Möglichkeit, an sich, vorhanden ist. Jenes unwillkürliche Denken und Vorstellen kann daher keinen Beweis gegen die an und für sich seiende Einheit der theoretischen und praktischen Seite der Intelligenz abgeben. Wären beide nicht ursprünglich identisch, so könnten sie auch im Willen nicht so unlösbar verbunden sein, daß der Wille durch Zurücknahme der andern Seite selbst vernichtet würde. Vielmehr erklärt sich der Umstand, daß es ein unwillkürliches Denken geben kann während es kein gedankenloses Wollen giebt — denn Willkür und Uebereilung nennt man nur uneigentlich und in relativer Weise gedankenlos, da irgend eine Form des Vorstellens und Meinens dabei stattfindet — aus dem immanenten Verhältniß der Momente der Intelligenz zu einander. Jenes Denken gehört nämlich entweder der Sphäre des Bewußtseins, also bloß der endlichen Seite der Intelligenz an, und seine Momente sind deshalb, verglichen mit der concreteren Gestalt des Willens, abstract, stehen in der Gesammtbewegung des Geistes außer der lebendigen Einheit mit dem in sich allgemeinen Ich, oder aber, wo der Inhalt der concreteren Sphäre der wirklichen Vernunft angehört, ist die Bewegung des Denkens nur in dem Sinne unwillkürlich, wie man dies Prädicat auch dem Handeln, selbst der concreten sittlichen That beilegt, sofern

dieselbe aus einer zur Gewohnheit, also zur zweiten Natur gewordenen sittlichen Gesinnung hervorgeht, und das Subject sich des einzelnen Willensactes als solchen dabei nicht bewußt wird. Das Subject wird aber seiner freien Thätigkeit in diesem stetigen Gange sogleich inne, wenn derselbe durch äußere Hemmung oder durch eigene Reflexion unterbrochen wird; das scheinbar Unwillkürliche ergiebt sich dann als die Continuität der Freiheit selbst. Außerdem muß man bei unserer Frage nicht nur den angegebenen Unterschied des abstracten und concreten Denkens oder des eigentlichen Erkennens, auf religiösem Gebiet der bloßen Vorstellung und des Glaubens, gehörig beachten, sondern auch in Ansehung des Willens die allgemeine Bethätigung desselben mit der moralischen und sittlichen nicht vermischen. Der in sich erfüllte, concrete Wille ist allerdings der sittliche und alles Erkennen, worin derselbe mitgesetzt ist, muß daher als sittliche That betrachtet werden können. Dabei kommt es dann nicht bloß auf einen sittlichen Impuls des Erkennens an, wie wenn Jemand zum Wohle der Menschheit, nicht aus bloßer Wißbegierde, die Naturwissenschaften förderte, denn dieser Antrieb ginge nur vor und neben dem Erkennen her, wäre nur in demselben Subjecte nicht im Denkact mitgesetzt. Vielmehr muß sich das Erkennen in diesem Falle auf demselben Gebiete bewegen, dem auch der Wille angehört, also dem der praktischen Sittlichkeit, der Religion, mittelbar auch der Wissenschaft von beiden. Der bekannte Satz Pascal's, daß man menschliche Dinge erkennen müsse, um sie zu lieben, göttliche dagegen lieben, um sie zu erkennen, hat in diesem Zusammenhange nur dann volle Wahrheit, wenn man den Gegensatz aufhebt. Wie die Liebe als Bethätigung des Willens schon die Erkenntniß involvirt, so umgekehrt die wahre und tiefe sittliche und religiöse Erkenntniß, hier zunächst die praktische, auch die Liebe. Werden beide Momente außer und nach einander vorgestellt, so fällt die relative Priorität auf die Seite der Erkenntniß; denn die Wahrheit macht erst den Menschen frei, und erst nachdem ein Funke höherer Wahrheit im

Selbstbewußtsein gezündet und die heilige Flamme der Liebe angefacht hat, wird diese zur Sehnsucht und zum Drange, in alle Wahrheit immer tiefer einzudringen. Indeß, wie schon öfter bemerkt, handelt es sich hier nicht um ein Nach- und Nebeneinander sondern um ein Ineinander beider Seiten, und in der That ist es nur die Weise der Vorstellung, die ineinander wirkenden Momente der in sich concreten Intelligenz in solcher Aeußerlichkeit aufzufassen, da das Begreifen der Identität Sache der Speculation ist. In Wahrheit ist die Erkenntniß des in sich concreten Willens, also des moralisch-religiösen und sittlichen Gebiets, nichts Anderes als die Reflexion des Willens in sich selbst, und auch die religiöse Vorstellung, so weit dieselbe Ausdruck dieser concret-geistigen Verhältnisse ist, kann nicht anders betrachtet werden. Da nun aber im Willen das Denken schon mitgesetzt ist, so stellt sich die Sache so, daß das theoretische Moment, abgesehen von den Willensbestimmungen, einseitig und abstract ist, im Willen sich concret gestaltet, aber auch mit der Schranke der Besonderheit behaftet wird, kraft der innern Allgemeinheit jedoch, die auch im Willen mitgesetzt ist, sich aus der Schranke zurücknimmt und nun zum concreten, wahrhaft lebendigen und praktischen Erkennen, zur Intelligenz im vollen Sinne des Worts wird. Einseitig und äußerlich dagegen wird dies immanente Verhältniß beider Seiten aufgefaßt, wenn man entweder die erste abstracte Form der theoretischen Seite unabhängig vom Willen schon für die wahrhafte Erkenntniß ausgiebt, oder aber alle religiöse und praktische Erkenntniß durch eine ursprüngliche Willensrichtung, die man von der theoretischen Seite getrennt und selbständig für sich auftreten läßt, bedingt vorstellt. Dort wird alle Wahrheit und Energie auf die theoretische, hier auf die praktische Seite der Intelligenz geschoben, ihr inneres Verhältniß zu einander aber, und wie jede als Moment in der andern mitgesetzt ist, nicht begriffen. Im weitern Fortgange unserer Untersuchung wird dieser wichtige Punkt in ein helleres Licht gestellt werden. — Bezieht sich dagegen

die Erkenntniß nicht auf solche Sphären, welche die Entfaltung des concreten Willens darstellen, so kann auch diese Einheit beider Seiten nicht vorhanden sein; in allgemeiner Weise dagegen, als Spontaneität überhaupt oder als Willkür, ist der Wille in allem Erkennen, als freiem Act des Selbstbewußtseins, mitgesetzt, und nur das in der That unwillkürliche Denken und Vorstellen muß als willenlos betrachtet werden. Daß der Mensch überhaupt denkt und Bewußtsein hat, daß sich dasselbe nach bestimmten logischen und psychologischen Gesetzen gestaltet, daß ihm diese oder jene Anschauung und Erfahrung äußerlich entgegenkommt, oder auch durch die Association der Vorstellungen innerlich gegeben wird — diese und ähnliche Erscheinungen stehen dem Willen nicht viel näher als der Blutumlauf und Verdauungsproceß; er hat, weil sie unter ihm stehen, nur mittelbar Macht darüber, und ist in ihren Proceß nicht als integrirendes Moment mitgesetzt. Alle diese Erscheinungen gehören nun aber auch der Intelligenz nach ihrer theoretischen Seite, der denkenden Vernunft als solcher, nicht an, sondern bilden bei ihr nicht minder als beim Willen die bloße Voraussetzung oder die Seite der Erscheinung. Deshalb wird denn auch von der neueren Speculation nicht alles Denken, Vorstellen, Wissen ohne Unterschied, sondern nur der theoretische Geist, die vernünftige Erkenntniß, als das andere Moment der Intelligenz neben den Willen gestellt. Die Vernunft concentrirt in sich alle Wahrheit zu gediegener Allgemeinheit, der Wille realisirt dieselbe zu einer subjectiven und objectiven Welt der Freiheit. Es ist aber die Gesammtbewegung der Einen Intelligenz, welche bald die eine Seite herauskehrt und die andere nur als Moment darin wirken läßt, bald die andere in demselben Verhältniß zu erstern; beide Seiten sind bald nach ihrem Begriff, bald als Moment gesetzt, und nur durch dieses Ineinandergreifen beider ist ihre Wechselwirkung bedingt, oder, da diese Kategorie das Ineinanderweben des Freien nicht angemessen ausdrückt, ihre höhere Einheit, die Wahrheit und Wirklichkeit der Intelligenz als des Vernünftigen und Guten gesetzt.

Der Begriff des Willens hat sich uns durch diese Betrachtung nicht bloß in Ansehung des ersten Moments sondern auch seiner Totalität concreter und tiefer gestaltet. Denn das darin gesetzte Element der Allgemeinheit ist nun näher als concrete Vernunft bestimmt, und das reine Ich, welches sich durch Abstraction von allem bestimmten Inhalt als erstes Begriffsmoment oder als Form herausstellte, erhält nun die Bedeutung, ein durch den Verstand, die Thätigkeit der Abstraction und der Bildung von Gegensätzen, hervorgerufenes einfaches und endliches Moment der in sich concreten Vernunft zu sein. Diese stellt sich aber schon in der Einheit der Begriffsmomente und dann weiter in der Rückkehr der einzelnen Willensacte zur Totalität des Selbstbewußtseins wieder her.

Die andere Seite, nämlich das Verhältniß des Willens zu seiner Naturbasis, brauchen wir nur kurz anzudeuten, da der Begriff des Willens nur entfernter und mittelbar dadurch erläutert wird, und im Folgenden dieses Verhältniß in einem andern Zusammenhange ausdrücklich zur Sprache kommen muß. Unter Naturbasis des Willens verstehn wir nicht bloß die materielle und sinnliche Natur des Menschen, die ganze Leiblichkeit und Sinnlichkeit, welche er mit den Thieren gemein hat, sondern auch das Geistige in seiner natürlichen d. h. unmittelbaren Beschaffenheit, wie es mit der Geburt des Menschen gegeben ist, bevor der Geist sich zum Selbstbewußtsein seines Wesens und damit zur eigentlichen Geistigkeit entwickelt und emporgearbeitet hat. Da Geist überhaupt und Wille im Besondern nur als lebendiger, immanenter Proceß denkbar sind, so können sie dem Menschen nicht als wirkliche Thätigkeit, sondern nur als Vermögen, innere Möglichkeit dazu, angeboren sein; in der Wirklichkeit sind beide nur als Resultat ihrer eigenen Dialektik, bringen sich selbst aus dem Grunde ihrer Möglichkeit hervor und streifen damit die Form des Unmittelbaren oder Natürlichen ab. Wegen der Identität beider Seiten der Intelligenz müssen beide gleichmäßig in den Grund der

Natürlichkeit versenkt sein; wie der an sich seiende Wille zuerst nur als eine Reihe von Trieben und Begierden erscheint, so die noch verhüllte Vernunft als ein Vorstellen und Imaginiren ohne wahrhafte, klare Allgemeinheit und eigentliches Selbstbewußtsein. Erst mit der letzten Form und dem zugleich mitgesetzten Willen beginnt der Geist als solcher zu erwachen, tritt aus der früheren Indifferenz des Natürlichen und Geistigen auf den Standpunkt der Differenz beider Seiten, spricht so das große Urtheil, die Scheidung einer sinnlichen und übersinnlichen Sphäre und bald auch den Gegensatz des Guten und Bösen aus, und steigt allmälig zu immer tieferer Gestaltung und bestimmterer Begränzung der verschiedenen Sphären auf. Diese stufenweise Entfaltung des Geistes ist zugleich sein Eroberungs- und Triumphzug, wobei aller Reichthum der durchwanderten beschränkten Gebiete mitgenommen und aufbewahrt wird, und wodurch der Geist die Macht gewinnt, alle abstracten und endlichen Elemente, die als Durchgangsmomente immer wieder eintreten, als ideell zu setzen und sich in ihnen seinem wahren Begriffe angemessen zu orientiren. Dieselben Erscheinungen der äußern Natur, die Wirksamkeit derselben natürlichen Triebe, dieselben rechtlichen und sittlichen Verhältnisse gewinnen für das Selbstbewußtsein eine ganz verschiedene Gestaltung und Bedeutung, je nachdem der Geist sich der Stufe der wirklichen Intelligenz in allgemein-intellectueller, religiöser und sittlicher Beziehung genähert hat. Diese nur mit formellen Differenzen der subjectiven Auffassung allgemein anerkannte Wahrheit hat bei der Lösung unserer Aufgabe nicht geringe Wichtigkeit. Wir fanden oben, daß das erste Moment im Begriffe des Willens durch Abstraction des Ich von allem empirisch gegebenen oder selbständig erzeugten Inhalt entstand, wir sahen ferner, daß der Wille als Selbstbestimmung das Selbstbewußtsein voraussetzt; wird nun jener Inhalt, von dem das Ich abstrahirt, als Allgemeines gefaßt, so ist es die jedesmalige Fülle des Selbstbewußtseins oder die nach den Entwickelungsstufen verschiedene concrete Allgemeinheit des Geistes.

Nun ist zwar jene Abstraction für sich betrachtet, das leere Ich, auf allen Stufen dieselbe, denn als inhaltsleere ist sie auch unterschiedslose Identität; aber in der Wirklichkeit, nicht bloß in wissenschaftlicher Allgemeinheit gedacht, ist sie durch die Gestalt des Inhalts, von dem abstrahirt wird, eine verschiedene. Denn das Abstoßen des gegebenen Inhalts ist auf der andern Seite zugleich ein Angezogenwerden von demselben, die Selbstbestimmung ist irgendwie bedingt durch diesen vor der Abstraction gegebenen Inhalt, wie denn das leere Ich als bloße Formbewegung keinen Inhalt erzeugen, sondern ihn nur setzen und gestalten kann, und der Wille ist somit durch den Verlauf seiner Momente nur die Verwirklichung jener im Selbstbewußtsein enthaltenen concreten Fülle. Das Schöpferische des Willens liegt in der Gesammtbewegung der Intelligenz, und in dem formellen Ich nur insofern, als dasselbe von einem erfüllten Ich abstrahirt ist, wie denn jede Abstraction zwei Seiten hat, die des einseitigen Resultates, und die der relativ reicheren Bewegung zu diesem Resultate hin und des Anderen, wovon abstrahirt wird. Diese zweite Seite giebt dem ganzen Acte den Charakter der Differenz, die erste den allgemeiner Identität. Hieraus ergiebt sich nun, wie das abstracte Ich sich bestimmen, wie die Form den Inhalt setzen kann, was nach den Theorien, welche die Form des Willens nicht als ein bloßes Begriffsmoment sondern als den formalen Begriff des Willens selbst betrachten, ein unerklärliches Räthsel bleibt. Ferner lehrt jener Entwickelungsprozeß des Geistes von der natürlichen Unmittelbarkeit bis zur selbstbewußten Vernunft, daß aller Inhalt, den der Wille haben kann, nichts seinem Wesen schlechthin Aeußerliches und Fremdes sein kann. Ist nämlich die Intelligenz nicht abstracte Allgemeinheit, sondern alle früheren Stadien umfassende reiche Lebensfülle, so muß auch das Natürliche, wenn es nur den Charakter der Unmittelbarkeit und Selbständigkeit abgestreift hat, und als an sich vernünftig auch als flüssiges Moment der concreten Vernunft gesetzt ist, zum eigenen Inhalt der Intelligenz und des Willens ge-

hören. Dazu kommt dann der anderweite Inhalt, der den Willen in seiner freien und in sich allgemeinen Erhabenheit über die Naturbasis, aber nicht äußerlich von derselben abgelöst und ablösbar, erfüllt; denn auch die schöpferische Productivität der Intelligenz als solcher ruht immer auf jenem Grunde, nur daß derselbe verklärt wird und nicht mehr als Gegensatz zum Geiste auftritt — denn darin steht er eben in seiner unmittelbaren Weise. — sondern als Moment in seiner Bewegung. So lange der Gegensatz noch stattfindet, ist der Geist selbst noch einseitig und abstract gesetzt, und hat seine absolute Berechtigung, über das Natürliche übergreifende, überwältigende und gestaltende Allgemeinheit zu sein, noch nicht geltend gemacht. Wie es der Charakter der speculativen Erkenntniß überhaupt ist, die höhere Einheit der Gegensätze, welche die gewöhnliche Vorstellung und die bloß verständige Betrachtung auseinander fallen lassen, aufzuzeigen, so faßt sie auch den Willen der herrschenden einseitigen Ansicht gegenüber als solche concrete Identität des Unterschiedenen, und führt dadurch Form und Inhalt auf dieselbe umfassende Totalität zurück. Trat dies bei obiger Begriffsbestimmung des Willens noch nicht in gehörigem Umfange hervor, so lag es, abgesehen von der abstracten Natur des Anfangs, auch darin, daß wir die Momente des Geistes, welche jener Begriff zu seiner Voraussetzung hat, bei Seite liegen ließen. Nach dieser Seite hin hat sich uns jetzt die Sache näher so bestimmt, daß die Intelligenz, als höhere Identität des Natürlichen und Geistigen, sich zu ihrer einfachen Allgemeinheit, dem reinen Ich, zusammenzieht und vermittelst derselben eine Bestimmtheit setzt, die zu ihrem eigenen Wesen gehört, sich also durch sich und aus sich selbst bestimmt und damit Freiheit ist.

Da nun aber der Geist im einzelnen Menschen und in der ganzen Menschheit einen langen Weg zu durchlaufen hat, um sich als wirkliche Intelligenz hervorzubringen, da viele Individuen diese Stufe gar nicht oder nur in getrübter Weise erreichen, da ferner die Zufälligkeit vieler empirischen Erscheinungen nicht ge-

form, nicht den Begriff selbst. Deshalb vermeiden wir jenen Sprachgebrauch, müssen aber, um nicht ein anderes Mißverständniß zu veranlassen, noch hinzufügen, daß das Gemeinsame jener Erscheinung als solches nicht weniger als der reine Begriff selbst bloß der wissenschaftlichen Betrachtung angehört, und deshalb das volle Wesen der empirischen Willensthätigkeit noch nicht angemessen ausdrückt. In diesem ganzen ersten Abschnitte bewegen wir uns nur in den reinen Formen des Willens, und selbst der Inhalt wird nur im reinen Gedanken, also formell, bestimmt.

Betrachtet man die Begriffsform des endlichen Willens näher, so zeigt sich bald, daß man ihre Momente nicht begreifen kann, als nur im Verhältniß zum eigentlichen Begriff des Willens, wodurch sich schon kund giebt, daß der endliche Wille nicht die wahrhafte Gestalt der Freiheit sein kann. Das Wesen des Willens, die Selbstbestimmung, ist im endlichen Willen gesetzt, aber als Formbewegung und Meinung. Durch Analyse der Momente zeigt sich dann, daß die innere concrete Allgemeinheit der Selbstbestimmung nicht vorhanden ist, ihre Stelle vielmehr ein innerer Widerspruch der Seiten einnimmt, und daß damit die Meinung von freier Bethätigung, welche das Ich hat, auf Selbsttäuschung beruht. Jedoch ist in ihr der Sporn zur wirklichen Befreiung des Ich zugleich mitenthalten.

Die Begriffsmomente sind hier dieselben wie oben, und nur dadurch ist diese Gestalt Wille überhaupt: das reine Ich bestimmt sich, die Form schließt sich mit einem Inhalt zusammen, und ist damit Spontaneität, unabhängig von äußerer Nöthigung, denn wo diese eintritt hebt sie auch diese Gestalt des Willens auf. Die ganze Thätigkeit gehört dem Subject an, dasselbe ist darin ungestört bei sich selbst, und bestimmt sich in diesem Sinne durch sich und aus sich selbst. Aber dieses Selbst, dessen einfache Identität das abstracte Ich ist, erscheint hier noch als unmittelbares, oder doch nicht zu vernünftiger Totalität vermittelt. Das Ich unterscheidet noch nicht seinen wahrhaften Inhalt von dem unmittelbar

gegebenen oder durch einseitige Thätigkeit erzeugten, weil das Selbstbewußtsein noch nicht die Gestalt der concreten Vernünftigkeit angenommen hat. Die natürlichen Triebe und Begierden, wie die durch Reflexion erzeugten, werden noch unterschiedslos, weil sie dem empirischen Subject angehören, auch zur Fülle des Ich gerechnet, von der dasselbe beim Willensact abstrahirt, und aus der es auf der andern Seite den besondern Inhalt wieder heraussetzt. Das Subject hat daher auch, wenn keine weitere Reflexion eintritt, die Meinung von seiner Freiheit, kennt diese aber in keiner andern Bedeutung als in der, wo sie den äußern Zwang ausschließt. Dabei findet aber eine innere Abhängigkeit des Ich von dem dasselbe erfüllenden Inhalt statt, und der Schein von freier Selbstbestimmung verschwindet, wenn sich zeigt, daß jener Inhalt in solcher unvermittelten und ungereinigten Weise dem eigentlichen Selbst nicht angehört. Dieses ist nämlich seinem Begriffe nach als concrete Allgemeinheit zu fassen, von der das leere Ich, wie es als erstes Moment des Willens erscheint, nur eine Abstraction ist; fallen nun im Willen beide Momente, die concrete und abstracte Allgemeinheit, nicht so zusammen, daß die abstracte bloß die Diremtion der concreten, bloß die Vermittelung des in sich gediegenen Selbstbewußtseins bildet, hat vielmehr das abstracte Ich nur einen hohlen Hintergrund in der allgemeinen Seite seines Selbstbewußtseins, und umfaßt es eben deshalb den bestimmten Inhalt des Willens nur als das allgemeine Band, die formelle Identität des Subjects überhaupt: so findet in der That keine Selbstbestimmung im strengen Sinne des Worts statt, es ist nicht das concret-allgemeine Selbst, welches sich realisirt und in seiner Bestimmtheit sich selbst hat, also wirklich frei ist. Daß die Selbstbestimmung nur kraft der Allgemeinheit des Selbstes möglich sei, erkennt auch der endliche Wille an, indem er nicht die Besonderheit des Impulses sondern das Ich als die bewegende Macht nennt: Ich beschließe, Ich will; nicht aber: mein Trieb, meine Lust, Leidenschaft u. s. w. will. Das Ich ist immer Concentra-

tion des Selbstbewußtseins, der Act derselben aber hohl und unvollständig, wenn die Peripherie, welche darin negirt wird, vorzugsweise mit solchem Inhalt erfüllt ist, welcher noch in einem relativ-äußerlichen Verhältniß zu jener Einheit steht, nicht zu einer geläuterten und gediegnen Gesinnung, zur Harmonie der abstracten Form und des bestimmten Inhalts geworden ist. Die Selbstbestimmung, welche das Ich sich beilegt, kann deshalb nur Meinung und relative Selbsttäuschung sein.

Diese endliche Gestalt des Willens nennt man jetzt gewöhnlich die bloß *formelle Freiheit*, zum Unterschiede vom wahren Begriff des Willens und dessen vollständiger und den Momenten entsprechenden Realität. Man hat aber diese Benennung und zugleich das Verhältniß des endlichen Willens zu seiner wahrhaften Realität zuweilen dahin mißverstanden, daß man jenem Willen eine inhaltslose, *reine* Formbewegung zugeschrieben hat; man unterscheidet einen formellen und realen Willen, setzt jenen als den empirisch frühern und diesen erst dann, wenn sich die Form mit dem wahrhaften, aus dem innern Wesen des Geistes hervorgegangenen Inhalt erfüllt hat. Der reale Wille entspricht ungefähr der Gestalt, welche sich uns später als Idee des Willens in bestimmterer Weise darstellen wird. Der formelle Wille dagegen, wie er nach dieser Ansicht bestimmt wird, kann der endlichen Erscheinung des Willens nicht entsprechen, da auch in ihr die beiden Begriffsmomente, also auch der Inhalt, gesetzt sind. Dies wurde schon oben im Allgemeinen gegen diese abstracte und einseitige Betrachtungsweise erinnert; in dem gegenwärtigen Zusammenhange begreifen wir dieselbe in ihrer Genesis und relativen Wahrheit. Wirft man nämlich den Inhalt, weil derselbe noch nicht durch die sich selbst bestimmende Allgemeinheit gesetzt, sondern ein unmittelbarer und abstracter ist, aus der Bewegung des Willens heraus, so erhält man allerdings eine bloße Formbewegung. Aber zu einer solchen Operation ist man gar nicht berechtigt, in der Erscheinung ist der Wille nie ohne jenen Inhalt, und das einfache Ich, wel-

ches man als Form herausschält, ist nur das eine Moment des Ganzen. Wohl aber darf und muß man die Momente nach ihrem innern Verhältniß zu einander unterscheiden, muß erkennen, daß nur eine abstract gesetzte, lose Einheit zwischen ihnen stattfindet, ihre wahrhafte Identität aber, welche in letzter Instanz durch die Intelligenz gesetzt und in deren höhere Totalität zurückgenommen wird, noch fehlt. Der endliche Wille enthält zwar dieselben Momente mit dem Begriff des Willens überhaupt, aber in ihrer dialektischen Bewegung stellen sie die harmonische Totalität des Begriffs nur formell dar, es ist dasselbe Sichbestimmen eines abstracten Ich durch einen besondern Inhalt, das Ich weiß sich damit auch identisch, dessenungeachtet ist aber die Selbstbestimmung formell, sofern das concrete Selbst seinen Inhalt nicht aus sich setzt, sondern aus der Seite seiner Erscheinung aufnimmt. In diesem Sinne, aber auch nur in diesem, ist der endliche Wille bloß formelle Freiheit. Die richtige Auffassung dieses Verhältnisses ist wieder sehr einflußreich für die späteren Stadien unserer Untersuchung, und muß daher noch genauer begründet werden.

Der Mensch, nach dem innern Kern seines intelligenten und freien Wesens aufgefaßt, der innere Mensch oder das eigentliche Ich, verhält sich zu dem empirisch gegebenen und unwillkürlich oder willkürlich — aber ohne wahre Selbstbestimmung — erzeugten Inhalt seines Innern, wie zu einem in verschiedene Kreise getheilten Gebiete, welches zu erobern und in Gehorsam zu halten ist. Das Ich als allgemeine Macht ist der geborene und mit dem Erwachen des Selbstbewußtseins eingesetzte Herrscher, welcher nie ohne das ihm angewiesene Reich erscheint. Regiert derselbe in der Weise eines Despoten mit abstract-allgemeiner Macht, freut er sich des Reichthums und der Stärke seines Reiches, um dasselbe nach diesen Seiten auszubeuten, so ist er weder selbst frei, noch läßt er seine Unterthanen an seiner Freiheit theilnehmen. Nur das äußere Band der Nothwendigkeit, nicht eine organische Einheit, hält beide zusammen; bei wahrgenommener Gelegenheit

empören sich die Unterthanen, deren rohe Kraft nicht gebrochen weil nicht gebildet ist, sie haben dem Herrscher gegenüber die materielle Gewalt, schlagen ihn in Fesseln, bis ein anderer Theil der Unterthanen, Sclavenbanden, denen die Ketten gelöst werden, oder Bessergesinnte, vom Herrscher gerufen oder freiwillig zu seiner Befreiung herbeieilen. So wechselt der Kampf der Parteien und Leidenschaften, und der Scheinherrscher steht mit wechselnder Macht und Ohnmacht in ihrer Mitte. Es ist das Bild des endlichen Willens; seine Macht ist Formalismus, und dennoch ist dieselbe nicht zu denken ohne gegenständlichen Inhalt, beide Seiten sind aber nur äußerlich in einander gesetzt, stehn innerlich einander gegenüber.

Nicht der endliche Inhalt überhaupt bestimmt den Charakter des endlichen Willens, sondern die Art und Weise, wie jener Inhalt in die Allgemeinheit des Selbstbewußtseins reflectirt ist. Denn auch in der wahrhaften Gestalt des Willens bildet das Endliche einen Inhalt, da der concrete Wille die ganze praktische Seite der Intelligenz umfaßt, auch das sinnliche und überhaupt das niedere Lebensgebiet. Im weitern Sinne stellt der Wille überhaupt die endliche Seite der Intelligenz dar, die denkende Vernunft die unendliche, da auf jene Seite die Bestimmtheit, auf diese die Allgemeinheit fällt, nur sind im Begriffe des Willens beide Seiten so ineinander, daß auch dieser Gegensatz aufgehoben ist. Wird nun aber hier das Endliche nicht als selbständige Macht, sondern als bloßes Durchgangsmoment eines höheren Zusammenhangs gesetzt, so tritt dasselbe in den endlichen Willen als wirkliche Schranke ein. Gewisse Willensacte können in ihrem Verlaufe und Resultate, äußerlich betrachtet, ganz dieselben sein, besonders wenn sie sich in der sinnlichen Sphäre und Bethätigung der Freiheit bewegen, und dennoch sind dieselben nach der Reflexion in sich von ganz verschiedenem Charakter und Werthe. Der allgemeine Ausdruck für alle in ihrer Unmittelbarkeit belassenen endlichen Mächte, welche als Inhalt in den Willen eindrin-

gen und seine innere Schranke bilden, ist Trieb. Der Wille realisirt Nichts, was nicht vorher als Trieb, als unmittelbar gesetzte treibende Macht mit irgend einer Bestimmtheit, im Subject gelegen hätte. Alle wirkliche Thätigkeit läßt sich auf diese Form der Unmittelbarkeit zurückführen; neben sinnlichen Trieben finden sich geistige und höhere, alle mit dem Drange nach Befriedigung. Von den Trieben unterscheidet man Neigungen, Begierden, Affecte und Leidenschaften als verschiedene Formen und Stadien, in denen sich die Triebe darstellen, nachdem sie sich dem Schooße der natürlichen Unmittelbarkeit, der realen Möglichkeit oder dem Schlafe entwunden und als wirkende Potenzen geltend gemacht haben. Alle gehören indeß, sobald man sie der vernünftigen Allgemeinheit des Selbstbewußtseins gegenüberstellt, in dieselbe Klasse; sind Elemente des unmittelbaren Willens, oder, wie man hier häufiger sagt, des Begehrungsvermögens, und im Verhältniß zum allgemeinen Ich unmittelbarer Inhalt des Willens. Es kommt hier nicht auf das verschiedene Verhältniß dieser Formen zu einander an, wir halten uns deshalb an die allgemeine Form des Triebes. Dieser ist nur ein Allgemeines, wenn man wissenschaftlich die Form der Unmittelbarkeit als das allen Trieben Gemeinsame angiebt; dies ist aber keine Allgemeinheit des Begriffes, welche den Trieben wie allem unmittelbar Gesetztem nicht zukommt. Die Unmittelbarkeit des Triebes zur Allgemeinheit des Begriffes entwickelt ist vielmehr der wirkliche Wille. Daher giebt es nicht Einen allgemeinen Trieb, sondern eine Vielheit besonderer Triebe im Subject; der Trieb selbst ist die Gestalt der Endlichkeit, welche keine entwickelte Allgemeinheit zuläßt, ohne zugleich aufgehoben zu werden. Als unmittelbar vorhanden sind alle Triebe Naturtriebe; nicht bloß die sinnlichen, sie sind dem Menschen angeboren, und bilden die substantielle Grundlage des Willens, aus welcher derselbe nur hervorgeht oder sich mit Nothwendigkeit hervorbringt. Denn dieses Hervorgehen ist allerdings, wenn man den Geist als solchen das wahre Prius des Natürlichen nennt und ihn in diesem

Sinne das Natürliche als Voraussetzung, welche er sich selbst macht, beilegt, ein wirkliches Sich-selbst-hervorbringen, aber die Freiheit ist in dieser Bewegung noch mit der Nothwendigkeit unmittelbar Eins, hat die Nothwendigkeit noch nicht zur Freiheit aufgehoben, was erst geschieht, wenn die Substanz die Form des Begriffes, der im Besondern mit sich selbst identischen Allgemeinheit, also des Selbstbewußtseins annimmt. Mit dem Ich tritt das leuchtende Centrum in das chaotische Weben der Substanz, das Nothwendige ist nun dem Princip und Anfange nach aufgehoben und verklärt, da aus seiner Nacht das freie Ich geboren ist, welches nunmehr in allen Momenten, die dem Bewußtsein und Selbstbewußtsein angehören, die vermittelnde Macht wird, so daß aus der Substanz des Geistes Nichts in den Willen tritt, was nicht durch diese Vermittelung gegangen wäre. Nur die Sphäre des Unwillkürlichen im strengen Sinne des Wortes durchläuft diesen Vermittelungsprozeß nicht, sie hat aber auch keine unmittelbare moralische und sittliche Bedeutung, sondern nur mittelbare, sofern der concrete Charakter eines Menschen dadurch mitbedingt ist. Beim Urtheile über den sittlichen Kern und Werth eines Menschen pflegt man mit Recht beide Seiten auseinander zu halten. Jenes Ich erscheint den Trieben gegenüber als formelle Allgemeinheit, es hat zuerst noch keinen concret allgemeinen Hintergrund sondern soll ihn durch seine eigene That erst gewinnen. Es ist daher für dasselbe kein anderer Inhalt möglich als der in den Trieben liegende, und auch der durch äußere Auctorität dargebotene kann nur dadurch gewollt werden — denn äußerer Zwang ist ja ausgeschlossen — daß er zugleich die Gestalt des Triebes annimmt oder daß der schlummernde Trieb dadurch geweckt wird. Inhalt des Willens werden diese Elemente aber erst, sofern das Ich sich damit zusammenschließt, was nur durch Aufnahme in seine eigene Allgemeinheit, also durch Wahl geschehen kann. Der Wille ist dadurch Wahlfreiheit oder Willkür. Da die Triebe nur als besondere vorhanden sind, das Ich aber wesentlich allgemein ist, so kommt der Willensact nur

durch Urtheilen und Schließen oder Beschließen zu Stande. Das wählende und beschließende Ich setzt sich, das Allgemeine, identisch mit dem Besondern, dem Triebe; die Einheit beider ist die Willkür. Diese Einheit der Momente ist auch hier nicht zu übersehen. So lange das Ich unschlüssig seinem möglichen Inhalt gegenübersteht, entweder weil sein Urtheil schwankt oder weil es von verschiedenen Elementen gleich stark angezogen wird, ist es noch nicht Wille sondern nur das Vermögen zu wollen. Wollte man dieses Moment der formellen Allgemeinheit firiren und schon für Willkür ausgeben, so ließe sich mit Recht die Möglichkeit einer wirklich eintretenden Wahl noch in Zweifel ziehn, diese Wahl gehört deshalb nothwendig zum Begriff der Willkür, und diese ist nur als beschließende Einzelnheit zu denken. Dieser Gedanke liegt auch im gewöhnlichen Sprachgebrauche, sofern man unter willkürlichen Handlungen nicht bloß mögliche versteht. Das unschlüssige Ich ist als denkende Thätigkeit Reflexion, als schwankendes Gefühl und Neigung aber schon inficirt von den besonderen Elementen seiner Wahl; widersprechen sich dieselben, so kann ein solcher Zustand nur vorübergehend sein, es muß zur Entscheidung und damit zur Willkür kommen. Das rastlose Umhergeworfenwerden des Ich von einem Inhalt in den andern bildet eine Reihe besonderer Acte der Willkür und darf mit der negativen und bloß formellen Unschlüssigkeit nicht verwechselt werden. Die Triebe auf der andern Seite haben als die substantiellen Mächte, welche im Boden der Natur wurzeln, ihre immanente Nothwendigkeit nicht verloren, sie hat aber eine veränderte Gestalt angenommen durch den Gegensatz zum Ich und der in der Willkür eintretenden Reflexion. Letztere nämlich, als Denken in seiner endlichen Erscheinung gefaßt, ist der innere Reflex der Besonderung in der Willkür; die Form des Denkens entspricht der des Willens. Als Bewegung substantieller Nothwendigkeit sind nun die Triebe blind wirkende Gewalten: daß sie da sind und zunächst in solcher Weise, hängt nicht von dem formellen Ich ab, dieses findet darin vielmehr eine Schranke seiner

selbst, die ihm zuerst gegenübersteht, dann aber in dasselbe auch hereintritt. Als wählende Allgemeinheit ist es zwar erhaben über die blinde Nothwendigkeit, welche die Möglichkeit des Anderen, Urtheilen, Verwerfen, Beschließen nicht gestattet, wenn man sonst nicht ihren Begriff ungebührlich erweitert. Aber diese Freiheit erstreckt sich nur auf besondere Triebe im Verhältniß zu anderen, nicht aber auf alle zugleich, und bei der Wahl der einen Besonderheit macht sich die treibende und das Ich bestimmende Macht derselben schon geltend. Das formelle Ich, den Trieben gegenüber, hat auch gar keine andere Quelle für einen Inhalt, mit dem es sich erfüllen könnte, da die abstracte Form selbst nie Inhalt werden kann. Deshalb ist die Selbstbestimmung in der Wahlfreiheit vielmehr ein Bestimmtwerden durch die Macht des Triebes oder überhaupt des dem Ich gegenständlichen Elements, und die Spontaneität liegt bloß in der dialektischen Bewegung, worin die Nothwendigkeit in ihren besondern Gestalten dem Ich gegenübertritt und nicht mehr unmittelbar und unterschiedslos wirkt, wie im Naturzustande der Indifferenz des Geistigen und Natürlichen, sondern vermittelt durch die Wahl des Ich. Dieses kann nur ein Veto einlegen, und selbst dieses nicht auf einem positiv-selbständigen Grunde, sondern weil andere Mächte des innern Lebens dazu nöthigen, ein Trieb den andern verdrängt. Die Nothwendigkeit ist daher erst formell und in einzelnen Momenten, nicht wesentlich und wirklich überwunden. Das Ich und damit auch der endliche Wille ist abhängig von dem, was nicht durch ihn gesetzt ist, und die Willkür ist der Widerspruch des Willens in sich selbst, sofern das Ich als freie Allgemeinheit wählt und beschließt, dieser Act aber auch wieder bestimmt, bloß formell und Schein ist. Es ist keine innere Nothwendigkeit, vermöge welcher das Ich sich gedrungen fühlte, sich zu bestimmen, denn dies setzt schon einen concreten Hintergrund des Ich voraus; vielmehr ist die Wahlfreiheit nach der Seite des Ich betrachtet Zufälligkeit, relative Nothwendigkeit dagegen nach der Seite des dem Ich noch gegenüberstehenden Inhalts.

Wir haben bei dieser Entwickelung, um die Momente der Wahlfreiheit in möglichster Schärfe zu fassen, das formelle Ich ohne allen gediegenen Kern und substantiellen Hintergrund vorausgesetzt, wie es empirisch betrachtet nie vorkommt, da schon mit dem Erwachen des klaren Selbstbewußtseins irgend ein Theil gegenständlichen Inhalts auf die Seite des Ich getreten ist. Wir haben aber hier, wo es sich um die reine Gedankenbestimmung der Willkür handelt, ein Recht zu solcher Abstraction, um so mehr, da grade die Systeme, in welchen der Freiheitsbegriff nur nach dieser endlichen Form gefaßt wird, namentlich das Pelagianische, denselben abstracten Standpunkt einnehmen. Bestimmt man nämlich die Freiheit des Menschen als das Vermögen seines Willens, sich nach verschiedenen Seiten hin, zum Guten oder zum Bösen, zu entscheiden, und setzt man dabei voraus, daß diese Möglichkeit beider Seiten in allen Momenten des menschlichen Lebens gleichmäßig vorhanden sei, so widerspricht dies allerdings dem Begriff der Freiheit und der Erfahrung, drückt aber die reine Begriffsform der Willkür aus. Denn nur das ganz formelle Ich, weil es innerlich gar nicht bestimmt wird, kann immer gleichmäßig auf dem Sprunge zu extremen Gegensätzen stehen, diese innere Möglichkeit beider Seiten ist aber nichts Anderes als Zufälligkeit. In der That ist die Entwickelung des Geistes einem solchen Spiele nicht preisgegeben, da die Willkür in jener reinen oder abstracten Form nichts Empirisches ist, und auch in mehr vermittelter Weise nur als Moment in der Bewegung der wirklichen Freiheit erscheint, als Moment ist sie aber die Bedingung, ohne welche auch die concrete Freiheit keine Realität haben würde. Denn von dem Gange der Nothwendigkeit, worin das Wirkliche mit dem Möglichen einfach identisch ist, unterscheidet sich die Bewegung der Freiheit dadurch, daß die Bestimmtheit darin die Bedeutung eines nur Möglichen hat, welches eintreten kann oder auch nicht, während es in der Nothwendigkeit erfolgen muß. Könnte sich das Ich nicht auch anders bestimmen als es sich wirklich bestimmt, so wäre es über-

haupt kein Ich wäre vom Naturorganismus nicht verschieden. Faßt man freilich allen Inhalt vom formellen Ich abgesondert zusammen, so muß das Ich sich mit Nothwendigkeit bestimmen, weil es als bloße Abstraction nicht bleiben kann. Hierbei zeigt es sich aber, wie wichtig die streng logische Betrachtung der Sache ist. Nämlich alle Besonderheit kann nach der Natur dieses Begriffsmoments gar nicht zu einem Concretum zusammengeschlossen werden und als allgemeine Nothwendigkeit dem Ich gegenübertreten und dasselbe bestimmen. Die Triebe sind nur als besondere vorhanden, werden sie aber ein Concret-Allgemeines, so hören sie eben damit auf, unmittelbar zu sein und zu wirken, werden selbst organische und vernünftige Totalität, und dem Ich als Allgemeinem tritt so die gegenständliche Seite des Inhalts als Allgemeines gegenüber. Dieser Gegensatz ist aber nicht mehr der abstracte der reinen Form und des unmittelbaren Inhalts, sondern es ist der Unterschied der subjectiven und objectiven Seite in der Idee der Freiheit. Da die vernünftige Organisirung der Triebe nicht von diesen sondern vom Ich ausgeht, so kann ihnen das Ich in jener abstracten Form gar nicht mehr gegenübertreten; als einfaches Ich bleibt es zwar immer gleich abstract, wird aber zugleich als Abstraction der Intelligenz und als bloße Durchgangs- und Vermittelungsform in einer concreten Gesammtbewegung gewußt. Obgleich daher jenes formelle Ich sich überhaupt mit Nothwendigkeit bestimmen, wählen, beschließen muß, so tritt ihm doch das Nothwendige nicht als Eine solide Masse entgegen, worin dann das Ich nur ein verschwindendes Moment sein könnte, was es nicht ist; vielmehr zeigt sich die Abhängigkeit des endlichen Willens immer nur nach der Seite der Besonderheit, und damit dann zugleich die Unabhängigkeit nach einer andern Seite hin. Mit der Wahlfreiheit tritt nun in das Subject das Bewußtsein von dieser formellen Freiheit und damit der Anfang und die Bedingung der wirklichen Freiheit überhaupt. Wirft man aus der vollendeten Freiheit, wobei das Ich identisch gesetzt ist mit der zu vernünfti-

ger Allgemeinheit verklärten Seite seines Inhalts, das Moment der Wahlfreiheit heraus, theils daß das Subject seine frühere Vermittelung durch die Willkür hindurch vergäße, theils daß ihm die Möglichkeit und deren Bewußtsein entzogen würde, aus jener concreten Identität herauszutreten: so macht man eben damit die freie Dialektik des Willens wieder zur starren Nothwendigkeit, nimmt ihr die Beweglichkeit der Subjectivität und den Nerv der Freiheit. Die Selbstbestimmung hat überhaupt nur in dem Sinne Bedeutung, daß damit eine Energie des Freien ausgesagt wird; diese fiele aber weg, wenn eine unmittelbare Einheit des Nothwendigen und der formellen Freiheit stattfinde, letztere wäre Schein, und das Ganze nur eine andere Gestalt der immanenten Zweckmäßigkeit der Naturobjecte. Ohne Willkür giebt es daher keine Freiheit, ohne die endliche Erscheinung des Willens keine Idee desselben. Im empirischen Leben tritt außerdem die Willkür, nur nicht in obiger abstracten Form, in allen Verhältnissen und Beziehungen mit vollem Rechte ein, wo das Subject sich nicht durch die vernünftige Allgemeinheit der Ueberzeugung bestimmen kann, weil eine solche überhaupt unmöglich ist, sondern durch das zufällige Spiel der Umstände. So gewiß in aller Erscheinung ein Objectiv-Nothwendiges und Vernünftiges enthalten ist, eben so gewiß ein Zufälliges, da beide Seiten nur durch ihren Unterschied und Gegensatz denkbar sind, und die eine unmittelbar mit der Vernichtung der andern verschwindet. Sofern der Wille daher in die Erscheinung tritt und durch ihre Dialektik sich zu höherer Totalität der Momente und Seiten entwickelt, fällt auch das Zufällige der Erscheinung in ihn, er wird damit selbst zufällig oder Willkür. So ist der Genuß verschiedener Speisen, sofern sie der Gesundheit gleich zuträglich sind und keine anderweiten Rechte und Pflichten dadurch aufgehoben werden, Sache der Willkür, und in gleicher Weise unzählige Zufälligkeiten des Lebens. Der Uebergang von der zufälligen Erscheinung zur vernünftigen ist in Concreto vielfach vermittelt, gleichwie auch die Willkür von ihrem schroffen Forma-

haupt kein Ich wäre vom Naturorganismus nicht verschieden. Faßt man freilich allen Inhalt vom formellen Ich abgesondert zusammen, so muß das Ich sich mit Nothwendigkeit bestimmen, weil es als bloße Abstraction nicht bleiben kann. Hierbei zeigt es sich aber, wie wichtig die streng logische Betrachtung der Sache ist. Nämlich alle Besonderheit kann nach der Natur dieses Begriffsmoments gar nicht zu einem Concretum zusammengeschlossen werden und als allgemeine Nothwendigkeit dem Ich gegenübertreten und dasselbe bestimmen. Die Triebe sind nur als besondere vorhanden, werden sie aber ein Concret-Allgemeines, so hören sie eben damit auf, unmittelbar zu sein und zu wirken, werden selbst organische und vernünftige Totalität, und dem Ich als Allgemeinem tritt so die gegenständliche Seite des Inhalts als Allgemeines gegenüber. Dieser Gegensatz ist aber nicht mehr der abstracte der reinen Form und des unmittelbaren Inhalts, sondern es ist der Unterschied der subjectiven und objectiven Seite in der Idee der Freiheit. Da die vernünftige Organisirung der Triebe nicht von diesen sondern vom Ich ausgeht, so kann ihnen das Ich in jener abstracten Form gar nicht mehr gegenübertreten; als einfaches Ich bleibt es zwar immer gleich abstract, wird aber zugleich als Abstraction der Intelligenz und als bloße Durchgangs- und Vermittelungsform in einer concreten Gesammtbewegung gewußt. Obgleich daher jenes formelle Ich sich überhaupt mit Nothwendigkeit bestimmen, wählen, beschließen muß, so tritt ihm doch das Nothwendige nicht als Eine solide Masse entgegen, worin dann das Ich nur ein verschwindendes Moment sein könnte, was es nicht ist; vielmehr zeigt sich die Abhängigkeit des endlichen Willens immer nur nach der Seite der Besonderheit, und damit dann zugleich die Unabhängigkeit nach einer andern Seite hin. Mit der Wahlfreiheit tritt nun in das Subject das Bewußtsein von dieser formellen Freiheit und damit der Anfang und die Bedingung der wirklichen Freiheit überhaupt. Wirft man aus der vollendeten Freiheit, wobei das Ich identisch gesetzt ist mit der zu vernünfti-

ger Allgemeinheit verklärten Seite seines Inhalts, das Moment der Wahlfreiheit heraus, theils daß das Subject seine frühere Vermittelung durch die Willkür hindurch vergäße, theils daß ihm die Möglichkeit und deren Bewußtsein entzogen würde, aus jener concreten Identität herauszutreten: so macht man eben damit die freie Dialektik des Willens wieder zur starren Nothwendigkeit, nimmt ihr die Beweglichkeit der Subjectivität und den Nerv der Freiheit. Die Selbstbestimmung hat überhaupt nur in dem Sinne Bedeutung, daß damit eine Energie des Freien ausgesagt wird; diese fiele aber weg, wenn eine unmittelbare Einheit des Nothwendigen und der formellen Freiheit stattfände, letztere wäre Schein; und das Ganze nur eine andere Gestalt der immanenten Zweckmäßigkeit der Naturobjecte. Ohne Willkür giebt es daher keine Freiheit, ohne die endliche Erscheinung des Willens keine Idee desselben. Im empirischen Leben tritt außerdem die Willkür, nur nicht in obiger abstracten Form, in allen Verhältnissen und Beziehungen mit vollem Rechte ein, wo das Subject sich nicht durch die vernünftige Allgemeinheit der Ueberzeugung bestimmen kann, weil eine solche überhaupt unmöglich ist, sondern durch das zufällige Spiel der Umstände. So gewiß in aller Erscheinung ein Objectiv-Nothwendiges und Vernünftiges enthalten ist, eben so gewiß ein Zufälliges, da beide Seiten nur durch ihren Unterschied und Gegensatz denkbar sind, und die eine unmittelbar mit der Vernichtung der andern verschwindet. Sofern der Wille daher in die Erscheinung tritt und durch ihre Dialektik sich zu höherer Totalität der Momente und Seiten entwickelt, fällt auch das Zufällige der Erscheinung in ihn, er wird damit selbst zufällig oder Willkür. So ist der Genuß verschiedener Speisen, sofern sie der Gesundheit gleich zuträglich sind und keine anderweiten Rechte und Pflichten dadurch aufgehoben werden, Sache der Willkür, und in gleicher Weise unzählige Zufälligkeiten des Lebens. Der Uebergang von der zufälligen Erscheinung zur vernünftigen ist in Concreto vielfach vermittelt, gleichwie auch die Willkür von ihrem schroffen Forma-

lismus bis zur wirklichen Selbstbestimmung eine lange Reihe von Mittelgliedern durchläuft. Außerdem findet natürlich ein bedeutender Unterschied im Verhältniß der zufälligen Willensacte zu den innerlich nothwendigen oder freien bei den verschiedenen empirischen Subjecten statt, je nachdem die eine oder andere Seite den Grundtypus des Lebens und Charakters bildet. Hier genügt es, die Willkür überhaupt als eine wesentliche und damit nothwendige Gestalt — nothwendig natürlich in dem Sinne, wie das Zufällige im Ganzen, nicht in seiner einzelnen Erscheinung, gefaßt, als wesentliche Bedingung des Nothwendigen ein Moment desselben, und insofern ebenfalls ein Nothwendiges ist — des Willens in seiner endlichen Erscheinung, oder vielmehr als das eigentliche Wesen desselben aufgezeigt zu haben.

Wird das Verhältniß der Willkür zum Begriff und zu der Idee der Freiheit in solcher Weise gefaßt, so sind damit zwei extreme gleich einseitige Betrachtungsweisen zu einer höheren in sich vermittelten Einheit verbunden: auf der einen Seite die gewöhnliche Verstandesansicht, welche die Begriffsform der endlichen Freiheit für den wahren Begriff derselben ansieht und keine andere als die Wahlfreiheit kennt; auf der anderen Seite die durch Opposition gegen diese erste Ansicht hervorgerufene Meinung, wonach die Willkür eine unberechtigte, die Aufhebung der wahren Freiheit involvirende und mit dem Eintreten derselben verschwindende Form ist, die also eigentlich nicht stattfinden sollte, als höchstens nur in den endlichen dem Sittlichen ganz gleichgültigen Kreisen, und die dem Menschen nur als wandelbarem Geschöpfe zukomme. Die erstere Ansicht enthält das wahre Moment, daß die Willkür nicht bloß in jenen zufälligen Dingen stattfindet und ihr Recht behauptet, sondern auch, was noch wichtiger und schwerer einzusehen ist, in der mit der vernünftigen Nothwendigkeit identischen Freiheit ein mitgesetztes, wenngleich zurücktretendes und verschwindendes, Moment bildet, ohne welches die Freiheit in die bloße Nothwendigkeit zurücksinken würde. Die zweite Ansicht dagegen überwindet die zu-

fällige Erscheinungsform der Willkür und führt sie auf den Zusammenhang mit einer innern Nothwendigkeit, d. h. vernünftigen Allgemeinheit, zurück. Wird das Wahre beider Ansichten vereinigt, so ist damit zugleich ihre Einseitigkeit und relative Unwahrheit aufgehoben, dort die Zufälligkeit, hier die starre Objectivität des Willens. Der Meinung von der Wahlfreiheit als der menschlichen Freiheit überhaupt ist bekanntlich der Determinismus entgegengetreten, welcher die Wirklichkeit freier Selbstbestimmung leugnet und den Willen immer durch etwas von ihm selbst Verschiedenes, Triebe, Vorstellungen, äußere Umstände, bestimmt sein läßt. Da das formelle Ich, wenn von seinem gediegenen Hintergrunde abstrahirt wird, in der That von den empirisch gegebenen Elementen abhängig ist, so hat der Determinismus Recht, und zwar nicht bloß solchen Systemen gegenüber, welche die Freiheit nur in der Form der Wahlfreiheit kennen, sondern auch der in älteren und neueren Zeiten, besonders auf theologischem Gebiete, aufgestellten Meinung, daß der Wille zuerst rein formell sei, und daß es von der Selbstbestimmung dieses formellen Ich abhange, welcher Richtung das Subject sich zuwende, ob die Liebe zu Gott oder die Selbstsucht als Inhalt in den Willen trete und von geringen Anfängen aus als treibende Macht sich concret gestalte. Jenes einseitige Festhalten an der bloßen Wahlfreiheit ist jetzt auf wissenschaftlichem Gebiete fast ganz überwunden und findet sich nur noch häufig in der ungebildeten Reflexion des gewöhnlichen Bewußtseins; desto verbreiteter ist die zweite Meinung, welche den Standpunkt der bloßen Willkür überwunden zu haben meint, und insofern auch wirklich darüber hinausgeht, als sie die reale, mit dem wahrhaften Inhalt erfüllte, Freiheit als Ziel und adäquate Gestaltung des Freiheitsbegriffs auffaßt. Indem sie aber die formale und reale Freiheit nur äußerlich auf einander folgen läßt, nicht innerlich vermittelt, steht sie noch mit dem einen Fuße auf dem Boden der Wahlfreiheit, und dieser Fuß geräth in die Schlinge des Determinismus, indem er eben einen festen Ansatz

versucht, um diesen Boden abzustoßen und sich auf das gegenüberliegende Gebiet der realen Freiheit zu schwingen, oder aber, wenn der Sprung mißlingt, in die zwischeninne liegende Kluft der Selbstsucht zu stürzen. Das Gefährliche der Sache liegt nämlich in folgendem Verhältniß der Seiten. Das Anfangs inhaltsleere Ich kann in dieser Unbestimmtheit nicht verharren, es muß sich entschließen, entscheiden, bestimmen; ein doppelter Inhalt tritt ihm gegenüber, ein höherer, göttlicher, oder ein niederer, fleischlicher; nimmt es jenen in sich auf, so erhält es an der Liebe zu Gott und am Guten nicht bloß wahrhaften Inhalt sondern auch ein Realprincip der wahren Freiheit; verschmäht es denselben und läßt die andere Seite in sich eintreten, so herrscht die Selbstsucht in ihm als Realprincip der Sünde. Nur einmal hat das Ich eine solche Wahl, weil es nur einmal ganz inhaltsleer und unbestimmt gedacht werden kann; später tritt der einmal gewählte Inhalt als mitbestimmende Macht hinzu und hebt die reine oder abstracte Spontaneität auf, da das Ich in seinen weiteren Zuständen Resultat seiner eigenen That ist. Wir können diese Theorie hier nur nach ihrer formellen Seite betrachten, da uns der tiefere Gegensatz des Guten und Bösen für den Willen bisher noch nicht entstanden ist und entstehen konnte; nach der Seite dieses gegenständlichen Inhalts wird sie unten in dem gehörigen Zusammenhange wieder vorkommen und geprüft werden. Was nun aber jenen Wahlact des reinen Ich betrifft, welcher die ganze Richtung des Willens, wenngleich nicht schlechthin und für immer, bedingen soll, so ist er offenbar ganz zufällig, da das Ich, als reine Formbewegung gedacht, sich zu jedem Inhalt gleichmäßig verhält, und es daher nur auf die Macht des Impulses ankommt, um diese oder jene Entscheidung zu bewirken. Das so vorgestellte Ich ist in der That von dem Einfluß der gegebenen Elemente abhängig, die eine Seite siegt, wenn die andere minder energisch einwirkt, die freie Entscheidung ist bloßer Formalismus, und der Determinismus behält auch hier Recht. Das Einseitige und Irrige jener Ansicht liegt darin,

daß die reine Begriffsbestimmung der Wahlfreiheit ohne Weiteres in die Wirklichkeit eingeführt und als empirisch gegebenes Verhältniß vorgestellt wird. Das Ich, meint man, müsse man doch irgend einmal ohne Inhalt vorstellen, der Selbstbestimmung gehe nothwendig ein Zustand der Unbestimmtheit vorher, der Uebergang von dem Einen zum Andern könne nicht fließend gedacht werden, weil dann das Wesen des Ich und des Willens aufgehoben würde; dann sei aber auch kein anderer Ausweg als der eben angegebene möglich. Allein hierbei ist die dialektische Natur des Ich gänzlich verkannt. Wenn das Ich in der Weise der reinen Abstraction als erstes Moment des Willens auftritt, so hat es schon durch den theoretischen Proceß des Bewußtseins und eine Reihe halbbewußter Willensacte einen relativ erfüllten Kern erhalten, von dem das reine Ich die einfache Form der Allgemeinheit ist. Das klare Selbstbewußtsein ist keineswegs mit Einem Schlage da, sondern nur als Resultat stetiger Vermittelung zu denken; ein reines Ich, das gar keinen Inhalt hinter sich liegen hätte, und dennoch mit klarem Wissen seiner selbst einem möglichen Inhalt gegenüberträte, kann es in der empirischen Erscheinung nicht geben; deshalb ist denn auch die Willkür in ihrer reinen Begriffsform, d. h. in dem abstracten, schroffen Gegensatze und Widerspruche der Momente, als empirischer Zustand, als allgemeine Form des Willens, undenkbar. Mag sie sich immerhin in einzelnen Willensacten ihrem Begriffe angemessen ausprägen, so wird in andern das Gegentheil der Fall sein, das Ich wird sich nach seiner inneren concreteren Allgemeinheit bestimmen, und ein schlechthin allgemein und streng gedachter erster Wahlact findet nicht statt. So lange man die abstracte Vorstellung von einem solchen festhält und die Entwickelung des empirischen Selbstbewußtseins und Willens nicht vielmehr als ein Ineinander- und Durcheinandersein der Willkür und der eigentlichen Selbstbestimmung auffaßt, — aber so, daß die Willkür zuerst vorherrscht und der Hintergrund des reinen Ich als ein nach den verschiedenen Seiten allmälig sich füllender

erscheint —, so lange man ferner den gegenständlichen Inhalt des reinen Ich nicht als integrirendes Moment im Begriff des Willens überhaupt betrachtet: wird man den Determinismus nicht wahrhaft überwinden, da alle Vorkehrungen, die man später gegen denselben trifft, unwirksam sein müssen, wenn der verhängnißvolle Ausgangspunkt seinen Angriffen erliegt. Denn hat das selbständig vorgestellte Ich durch eine erste freie Handlung, deren Unfreiheit wir aufgezeigt haben, einen Inhalt und damit ein Realprincip in sich gesetzt, so beginnt damit die Kette des Causalnexus; ein Inhalt erzeugt den andern, und das Ich gewinnt nie wieder die Stellung, in welcher es sich mit derselben Leichtigkeit, die aber in der That Zufälligkeit ist, der einen oder der andern Seite zuwenden kann. Alle späteren Handlungen sind durch die erste potenziell oder ideell schon mitdeterminirt. Diese ganze Betrachtungsweise ist nun aber bei näherer Prüfung begrifflose Verstandesansicht, welche das Vernünftige und Concrete nur in der Relation der endlichen Erscheinung auffaßt und die auch in solcher Form zusammengehörigen Begriffsmomente auseinanderfallen läßt. Sein volles Recht hat der Determinismus nur auf dem Gebiete der Zufälligkeit, welches ohne moralisch-sittliche Bedeutung ist, und welches wir deshalb oben der Willkür in ihrer empirischen Erscheinung eingeräumt haben. Seine weiteren Ansprüche an das Gebiet der Freiheit überhaupt werden aber durch den concreteren Begriff der Freiheit und durch die gehörige Unterscheidung der einfachen in sich concreten Identität und der in die Erscheinung fallenden Vermittelung der Intelligenz zurückgewiesen. Faßt man den Willen, ja die Intelligenz überhaupt als leere Form und den Inhalt als etwas noch Hinzukommendes, zur Integrität des Begriffes nicht Gehöriges, so hat der Determinismus auch hier leichtes Spiel. Aber in diesem Auseinanderreißen von Allgemeinheit und Besonderheit, Form und Inhalt liegt eben der Grundirrthum desselben. Der Inhalt, wie oben nachgewiesen ist, gehört wesentlich zum Begriff des Willens, und auch bei der Willkür findet

diese Identität an sich statt, sofern die Elemente, welche ihren Inhalt bilden, die innere Möglichkeit vernünftiger und freier Gestaltung haben. Werden diese Elemente zu einer in sich vermittelten Totalität geformt, so stellen sie die objective Seite der Freiheit der subjectiven gegenüber dar. Daß ein solches objectives System möglich sei, kann der Determinismus nicht leugnen, wenn er überhaupt die sittliche Gemeinschaft, Staat und Kirche, nicht für Schein und Wahn hält; er behauptet nur, daß diese Gestalten nicht Product freier Selbstbestimmung, nicht bloß vom Willen als solchen gesetzt seien. Diese Folgerung knüpft sich an den Widerspruch, den die Begriffsmomente der Freiheit in der Form der Willkür bilden. Ist nun aber letztere Form bloß die Erscheinung der Freiheit, weist der Widerspruch auf eine an sich seiende Identität hin, läßt sich außerdem der reine Begriff der Willkür empirisch nicht aufzeigen, so zeigt sich damit auch der abstracte Standpunkt der deterministischen Betrachtung. Dazu kommt, daß auch in der concreten Intelligenz die endliche Seite der Erscheinung eine nothwendige Vermittelungs- und Durchgangsform bildet, ohne welche die Intelligenz ein Abstractum wäre; also nach der theoretischen Seite die sinnliche Gewißheit von den Objecten, die Wahrnehmung, Erfahrung, verständige Betrachtung, nach der praktischen Seite das Gefühl von Trieben, Neigungen u. s. w. Beide Seiten fallen nicht außer einander, sondern, wie in der Intelligenz als solcher Vernunft und Wille sich durchdringen, so auch die verschiedenen Erscheinungsformen auf beiden Seiten, eine Vermählung, aus welcher die bunte Gemüthswelt hervorgeht, Affecte, Wünsche, Hoffnungen u. s. w. Wer nun alle diese Erscheinungsformen äußerlich von der Intelligenz, und die praktische Seite derselben namentlich vom Willen absondert, behält eine todte, abstracte Allgemeinheit übrig statt der harmonischen Fülle des subjectiven Geistes. Zu höherer Einheit zusammengefaßt sind jene Formen nur ideell gesetzt, verklärt, nicht vertilgt. Handelt daher das Subject auf den Impuls eines Triebes, so kann es dabei

ganz frei handeln, sobald nur nicht der unmittelbare sondern der von der Intelligenz durchdrungene, gereinigte und verklärte Trieb als bestimmende Macht sich geltend macht; denn in der letztern Gestalt ist ja der Trieb von dem concreten Reichthum der Intelligenz nicht mehr verschieden, ist sie selbst als Besonderes gesetzt. Dasselbe findet statt, wenn die freie Handlung durch gewisse Vorstellungen, äußere Wahrnehmungen, Erfahrungen, Umstände, veranlaßt wird; gelten dieselben als Vermittelungen der Vernunft, so sind sie nichts von derselben Verschiedenes, sind ihre eigene Erscheinung, und die Selbstbestimmung fällt nicht aus der innern Allgemeinheit der Intelligenz heraus. Wenn daher der Determinismus alle diese Erscheinungsformen des theoretischen und practischen Geistes geltend macht, um damit die freie Selbstbestimmung zu bekämpfen, so verkennt derselbe die concrete Natur des Geistes, welcher sich, zur Erhaltung seiner flüssigen Lebendigkeit, Unterschiede und Gegensätze aller Art setzt, dieselben aber wieder aufhebt, und in diesem Gesammtproceß seine eigene Wahrheit und Gewißheit hat. Nur wo die endlichen Erscheinungsformen zu keiner höheren Identität aufgehoben sind, also bei der Willkür als solcher, läßt sich dieser Gesichtspunkt nicht anwenden; der ganze Zusammenhang und Fortgang unserer Entwickelung zeigt aber auch, daß der Determinismus kein Recht hat, solche endliche Gestalten für die allgemeinen und einzigen zu halten. Der Unbefangene muß hierbei zugleich die Ueberzeugung gewinnen, daß eine Verstandesansicht, der Determinismus, nicht durch eine andere, obige Meinung von einer zuerst formalen dann realen Freiheit, gründlich widerlegt werden kann, sondern nur durch den speculativen Begriff des Geistes und Willens, worin die verschiedenen Seiten, welche der abstracte Verstand gegen einander zu Felde ziehen läßt, nur Momente der eigenen lebendigen Vermittelung sind. Werden dieselben fixirt und zu starren Gegensätzen gemacht, wie es der einseitige Verstand zu thun pflegt, so büßen sie ihre höhere Wahrheit ein; werden sie dagegen durch den Hauch des Geistes wieder

flüssig, so schließen sie sich von selbst zu concreter Identität zusammen.

Wir haben bisher, was vielleicht Manchen befremdet, den Gegensatz des Guten und Bösen noch nicht berührt als bloß gelegentlich bei der näheren Bestimmung einer fremden Ansicht. Der Grund davon liegt darin, daß dieser Gegensatz so concret und tief ist, daß er bei immanenter Fortbewegung der Sache aus den bisherigen Prämissen noch nicht hervorgehen kann, bloß empirisch aber nicht aufgenommen werden darf. Erst innerhalb der Idee, wo der subjectiven Allgemeinheit des Ich ein objectiv allgemeiner Wille gegenübertritt, findet derselbe seine wissenschaftliche Stellung. Hier anticipiren wir ihn einen Augenblick, um wieder einige fremde Ansichten, welche in den gegenwärtigen Zusammenhang eingreifen, anzuführen und zurückzuweisen. Man hat nämlich von einem entgegengesetzten Standpunkte aus diejenigen Elemente, welche als unmittelbarer Inhalt in den Willen treten, also die angebornen Triebe und Neigungen, bald für gut bald für böse erklärt. Denkt man sich nun einen Zustand des Subjects, worin das Ich in seiner formellen Allgemeinheit dem gegenständlichen Inhalte noch nicht gegenübergetreten, sondern mit jenen Trieben und Neigungen noch in unmittelbarer Identität ist, so ist dies der unmittelbare Wille oder der Wille im Zustande der Indifferenz seiner Momente, also in Beziehung auf den Begriff und die endliche Erscheinung desselben, welche mit dem Selbstbewußtsein nothwendig ein Auseinanderschlagen der Momente voraussetzen, der bloß potenzielle, mögliche Wille. Diesen angeborenen, natürlichen, unmittelbaren Willen erklärt man entweder für gut oder für böse. Es ist leicht einzusehen, daß man diese Prädicate hier nicht in dem Sinne gebraucht, daß sie Qualitäten bezeichnen, welche der Wille sich durch wirkliche oder bloß formelle Selbstbestimmung giebt; vielmehr will man damit den noch unaufgeschlossenen substantiellen Grund, die reale Möglichkeit für die eine oder andere Qualität bezeichnen. Entwickelte der Mensch, meint die erste Ansicht, die

in seiner Natur unmittelbar liegenden Triebe, lebte er der Natur gemäß, ohne sich durch willkürliche Verkehrtheit von der ihm darin vorgeschriebenen Bahn zu verirren, so würde sein realer, sittlicher Wille auch gut sein. Alles Böse ist Abirrung der Willkür von der Norm der Natur, unnatürlich und widernatürlich. Dieser Naturalismus ist in seiner großartigsten geschichtlichen Gestalt im Leben der heidnischen, besonders der klassischen, Welt — denn das Heidenthum überhaupt, zumal der verschieden gestaltete Dualismus der asiatischen Völker, bietet auch einen entgegengesetzten Standpunkt dar — hervorgetreten, findet sich aber auch unter christlichen Völkern als weitverbreitete Ansicht des natürlichen Menschen, also allenthalben, wo das Bewußtsein von der Sünde und der Nothwendigkeit einer Wiedergeburt aus dem Geiste nicht lebendig geworden ist. Wissenschaftlich aufgefaßt und systematisch ausgebildet ist der Naturalismus in der Periode der Aufklärung, der Verfeinerung und Verbildung der modernen Welt entgegengesetzt, und so relativ berechtigt. Diese Ansicht hat das wahre Moment, daß die Triebe dem Willen immanent sind, seine wesentliche positive Erfüllung bilden, ohne welche derselbe eine bloße abstracte Formbewegung wäre, keine Realität, kein Interesse, keine schöpferische Energie hätte, daß ferner das Böse erst durch das Ich, durch die Art und Weise, wie jene Elemente als Inhalt des Willens gesetzt sind, eintritt. Wird aber das Letztere behauptet, giebt es abgesehn von der Vermittelung des Ich nichts Böses im Menschen, dann muß man dasselbe auch vom Guten behaupten, und jene Triebe sind eben so wenig gut als böse. Freilich sollen die Triebe auch nicht im moralischen Sinne gut sein, sondern nur als die substantielle Grundlage des Freien und Guten; dann ist aber dasselbe auch vom Bösen zu sagen, da ja die Selbstsucht, abgesehen von dem Inhalt der Triebe, eine leere Form ist. Beide Seiten erhalten ihre Bestimmtheit und Energie erst durch den Zusammenhang des formellen Ich mit den Naturtrieben; trägt man daher den einen Gegensatz in das Gebiet des Unmittelbaren hinein,

so folgt dasselbe auch für den andern. Daher hat die entgegengesetzte Ansicht, welche den natürlichen Willen für böse erklärt und in dem Walten der dem Menschen angebornen Triebe eine dem Guten und Göttlichen entfrembete und widerstrebende Macht sieht, gleiches Recht. Auch diese Ansicht faßt die Triebe und Neigungen nicht abstract für sich auf, sondern als Inhalt des unmittelbaren oder natürlichen Willens; dieser Wille ist aber keine Selbstbestimmung, ist nicht frei, sondern noch in den Banden der Natur. Das selbstsüchtige Wesen des Menschen liegt nicht in den für sich gesetzten Trieben, sondern in dem mit ihnen noch unmittelbar identischen natürlichen Willen. Wird diese Indifferenz mit dem Erwachen des Selbstbewußtseins aufgehoben, tritt das formelle Ich den verschiedenen Trieben gegenüber, so ist dasselbe, kraft der vorangehenden unmittelbaren Einheit mit ihnen, schon so von ihnen inficirt, daß es die Herrschaft über sie nicht behaupten kann, sondern noch fortwährend durch sie bestimmt wird. Das Böse kommt daher nicht bloß aus dem formellen Ich, sondern vorzugsweise aus dem Walten der Naturtriebe und ihrer Obmacht über das Ich, von ihnen rührt der Inhalt des Bösen her, durch das Ich wird bloß die subjective Form desselben gesetzt. Das Gute dagegen entsteht auf diesem Standpunkte erst durch die Vermittelung des Ich und seine Erfüllung von höheren geistigen Elementen, auf die erste natürliche Geburt des Subjects zum Bösen folgt die Wiedergeburt aus dem Geiste zum Guten. Dem Naturalismus der ersten Ansicht gegenüber müssen wir diese zweite als **Dualismus** bezeichnen, ein Ausdruck, der auch sonst im weitern Sinne gebraucht wird. Zu dem gewöhnlich so genannten Dualismus, welcher den Gegensatz des Guten und Bösen in die Substanz des Göttlichen und zugleich des Menschen verlegt und ihn deshalb nicht bloß sittlich sondern auch natürlich auffassen muß, stimmt jene Ansicht nicht, weil sie vor der Wiedergeburt nicht beide Seiten sondern nur die eine wirken, und nach der Wiedergeburt wiederum die andere wenigstens vorherrschen läßt, während der eigentliche Dualis-

mus den Kampf der Principien sogleich mit der Geburt des Menschen muß beginnen lassen. Außerdem ist jene Ansicht öfter darin inconsequent, daß sie die Substanz des Willens oder des Menschen überhaupt für gut ausgiebt, während sie alle erscheinenden Accidenzien vor der Umwandlung des Menschen, welche doch von der Substanz nicht verschieden sein können, für böse erklärt. Ihr dualistischer Charakter liegt aber darin, daß sie die Triebe nicht in einem immanenten, positiven Verhältniß zur Freiheit auffaßt, sondern den innern Widerspruch, der im natürlichen Willen und in der Willkür liegt, bloß von der einen, negativen Seite betrachtet. Die Triebe sollen ja aber nicht vernichtet, sondern bloß umgewandelt, verklärt, sollen zu dienstbaren Organen des Geistes werden, und der Geist selbst wäre ohne dieselben ein leeres Abstractum. Man kann deshalb die asketische Richtung, welche auf ein Abtödten, Ausrotten der natürlichen Triebe als der Wurzel alles Bösen ausgeht, nur für die einfache Consequenz jener Grundansicht vom angebornen sittlichen Verderben betrachten. Weil die Askese die Triebe bloß von ihrer negativen Seite auffaßt, so verhält sie sich gleichfalls negativ dagegen, eine Abstraction ruft die andere hervor; die Triebe machen aber ihre positive Macht geltend, indem sie aus ihrem Verstecke häufig über das formelle Ich der asketischen Abstraction mit der ganzen Gewalt ungebrochener Natürlichkeit herfallen, dasselbe unterjochen, und den alten Satz bestätigen, daß sich die Natur durch keine Waffe austreiben lasse ohne immer wieder zu kommen. Wie nun die erste Ansicht durch ihre eigene Wahrheit, daß das Böse erst durch das Ich gesetzt werde, auch zur Anerkennung der andern Seite, der Realität des Guten durch dasselbe Ich, getrieben wird; so umgekehrt wird diese Ansicht durch ihre Wahrheit, daß das Gute erst im selbstbewußten Ich Wirklichkeit gewinne, zu dem Geständniß genöthigt werden, daß auch das Böse im sittlichen und eigentlichen Sinne des Worts in dem noch indifferenten, natürlichen Willen keine Stätte habe. Beide Extreme heben sich so gegenseitig auf, beide sind gleich wahr

und gleich unwahr, weil gleich einseitig. Ihre Wahrheit liegt darin, daß sie nicht, wie es häufig geschehen ist und noch geschieht, das formelle Ich als alleinigen Ausgangspunkt und Princip des Sittlichen in seinen Gegensätzen auffassen, vielmehr den in den Trieben unmittelbar gegebenen Inhalt als Factor mit in Anschlag bringen; ihre Unwahrheit dagegen zeigt sich darin, daß sie die nothwendige Vermittelung durch das Ich nicht gehörig hervorheben und deshalb dem Unmittelbaren Prädicate beilegen, welche nur dem Vermittelten, Freien zukommen. Der Gegensatz des Guten und Bösen verliert seine ganze energische Bedeutung, wenn man ihn vom Boden der Freiheit in das Gebiet des Natürlichen zurückschiebt. Nur diejenigen Theorieen, welche den Willen und die Freiheit als ein bloßes Vermögen zur Selbstbestimmung auffassen, sie also nur nach dem Moment ihrer Substantialität kennen ohne ihren Begriff erfaßt zu haben, mögen sich das Recht nehmen, den natürlichen Willen — denn dieß ist seine noch nicht zur Freiheit, zur dialektischen Bewegung des Begriffs, aufgeschlossene Substanz — für gut oder böse zu erklären; mit der Einsicht in das wahrhafte Wesen des Willens geht aber dieses Recht zu Ende. Die neueste Zeit zeigt im Allgemeinen diesen Fortschritt in der dialektischen Entwickelung; man erkennt die subjective Vermittelung als wesentliche Bedingung für das Dasein des Guten und Bösen an, vernachlässigt darüber aber nicht selten die andere Seite, das immanente Verhältniß des freien Begriffes zu der zum Grunde liegenden Substanz. Auf diese Seite können wir erst eingehen, wenn wir den Gegensatz des Guten und Bösen als Selbstbestimmung des Willens gefunden haben. An dieser Stelle bemerken wir nur noch, daß wir die Ausdrücke Gut und Böse, welche häufig in unbestimmter Ausdehnung und einem weitschichtigen Sinne von allem Realen, Positiven, Zweckmäßigen, Nothwendigen und deren Gegentheil gebraucht werden, nur von den Gegensätzen des moralischen und sittlichen Willens gebrauchen. Manche Unsicherheit und manches Mißverständniß könnte vermieden werden, wenn man sich

über diesen stricten Gebrauch beider Bezeichnungen auf wissenschaftlichem Gebiete allgemein vereinigte.

Kehren wir nun zur Dialektik des Willens in seiner endlichen Erscheinung zurück, so haben wir darauf zu achten, wie die beiden im reinen Begriff der Willkür noch abstract gesetzten und nur äußerlich vereinigten Seiten, das allgemeine Ich und der unmittelbare Inhalt desselben, sich einander entgegen kommen und concretere Gestalten des Selbstbewußtseins bilden. Empirisch ist das reine Ich, wie wir schon sahen, nicht ohne einen relativ erfüllten Hintergrund des Selbstbewußtseins vorhanden. Dieser Inhalt, welcher dem Ich im Unterschiede von dem unmittelbaren Inhalt des Subjectes überhaupt angehört, und seinen geistigen und freien Kern bildet, wächst mit der allmäligen theoretischen und praktischen Ueberwindung dieses gegenständlichen Inhalts, bis das ganze Gebiet desselben erobert ist und der Wille damit aus seiner endlichen Erscheinung auf den Standpunkt der Idee, der Einheit des Begriffs und seiner Realität, übertritt. Die Bewegung zu diesem Ziele hin läßt sich nur aus seinem Begriffe erkennen, gleichwie die Willkür nur nach dem Maßstabe des Begriffs vom Willen gehörig begriffen werden konnte. Der gegenständliche, zunächst unmittelbare, Inhalt soll geformt, zu höherer Harmonie verknüpft werden, bis er selbst eine in sich concrete freie Allgemeinheit geworden ist; wie es nur Eine Natur des Menschen giebt, so kann es auch nur Eine vernünftige Allgemeinheit dieses gegenständlichen Willens geben, aber das Subject hat einen langen Weg zurückzulegen, um dieselbe zu finden, und bedarf daher verschiedener Ruhepunkte und zugleich der Aussicht auf das ferne Ziel. Jenes sind relative Totalitäten, welche dem Subject eine Zeitlang als wahrhafte Allgemeinheit gelten, diese liegt in dem Wissen von der Allgemeinheit überhaupt, welches aber so lange abstracte Vorstellung und Ahnung bleibt, bis das Allgemeine sich in Einheit mit dem Besondern, also als objective, concrete Freiheit, verwirklicht. Die theoretische Seite des Bewußtseins hält im Allgemeinen mit

der praktischen des Willens gleichen Schritt, nur daß von der erstern der Anstoß ausgeht und dieselbe auch der andern relativ voraneilt, aber nur in der allgemeinen, abstracten Anschauung. Das concrete Erkennen, die innere Lebensgewißheit in Ansehung des objectiven Inhalts, fällt mit der andern Seite der Intelligenz zusammen. So in einander verschlungen stellen beide Seiten das Ringen des Geistes nach dem vollen Selbstbewußtsein seines Wesens und nach seiner Befreiung von den Schranken der Natürlichkeit dar. Da die Triebe als Inhalt des praktischen Geistes wesentlich eine Richtung nach Außen haben und ihre Befriedigung in der Aufnahme objectiver Elemente in die subjective Lebenseinheit finden — wie denn überhaupt der praktische Geist als Selbstbewußtsein über den starren Gegensatz des Subjectiven und Objectiven theoretisch schon hinaus ist, das Objective als Moment seiner selbst weiß, dasselbe praktisch überwindet, gebraucht, umgestaltet und ihm das Gepräge seines Innern ausdrückt — so sind es nicht bloß subjective Standpunkte, welche diesen Entwickelungsgang bezeichnen, sondern ihnen entsprechend auch objective Gestalten, die Stiftung und Ausbildung des Familienlebens, der Rechtsverhältnisse, der verschiedenen Erfindungen, wodurch die äußere Natur dem Menschen dienstbar wird, der Verkehr einzelner Volksgenossen und verschiedener Völker unter einanander, endlich die sittliche und religöse Gemeinschaft. Alle diese Verhältnisse greifen nach Maßgabe des particularen, durch die Naturbasis bestimmten, Volkscharakters und der äußeren Verhältnisse in einander ein und bilden in ihrer Gesammtheit den praktischen Geist eines Volks und einer bestimmten Zeit. Im Besondern ist bei der Religion dieser praktische Gesichtspunkt nie außer Acht zu lassen, da sie ihrem Wesen nach einen praktischen Charakter hat, der aber nach obigen Erörterungen die theoretische Seite als Moment enthält. Man behandelt die Geschichte der Religion gewöhnlich nach einem einseitigen theoretischen Gesichtspunkte, erforscht mit einem Aufwande von großer Gelehrsamkeit die Vorstellungen, Mythen, Sagen, auch die äußeren Cultusfor-

men des Alterthums und der neueren Zeit, aber das eigentlich Religiöse und Sittliche in allen diesen Gestalten tritt zu sehr in den Hintergrund. So hat man bisher nicht einmal die Geschichte der griechischen Religion als solcher gründlich beschrieben, obgleich das Feld der griechischen Alterthumswissenschaft sonst so reichlich angebaut ist. Alle in die Anschauung, die Seite des Bewußtseins, den äußern Cultus heraustretenden Gestalten haben ihren Mittelpunkt im Selbstbewußtsein und Willen, sind der Widerschein ihrer innern Dialektik, und werden, so weit sie wirkliche und wirksame Bedeutung haben, in jene innere Einheit zurückgenommen. Im Besondern schaut der Geist in seinen Göttern, soweit diese Gestalten unabhängig vom bloßen Spiel der Phantasie und ihren zufälligen Dichtungen dastehen, die allgemeinen Mächte, die Principien und Zwecke, die umschließenden Totalitäten seines eigenen sittlichen Lebens an. Sie bilden den nach den Entwickelungsstufen verschiedenen Kern, den das Selbstbewußtsein sich errungen hat, und als gegenständlichen Inhalt und beim Uebergang zu einer höheren Stufe zugleich als den durch seine eigene Freiheit gesetzten Inhalt weiß. Die gegenständliche Seite des Inhalts, welche der Wille frei gestalten soll, ist nämlich, wie sich bei der Betrachtung der Idee des Willens zeigen wird, als unendlicher Anstoß schon im subjectiven Ich mitgesetzt; geht das Ich über diesen Inhalt als einen beschränkten, seiner eigenen Allgemeinheit nicht angemessenen hinaus, so fällt damit auch auf der subjectiven Seite der Anstoß weg. Für das religiöse Bewußtsein gestaltet sich derselbe als Wille und Macht eines bestimmten Gottes, wodurch Scheu, Ehrfurcht, Gehorsam gegen denselben bedingt sind. Geht das Selbstbewußtsein über den beschränkten Inhalt, den es früher als Bestimmtheit seines Innern und als das Wesen seines Gottes wußte, hinaus; so ist damit auch sein früherer Glaube aufgehoben, die dasselbe bestimmende Macht ist als endlich und nichtig aus dem Hintergrunde des Geistes an das Licht des Tages gezogen und zum ideellen Moment herabgesetzt. Eine höhere Allgemeinheit, sei es

in religiöser oder philosophischer Form, muß jetzt ihre Stelle einnehmen. Die historischen Völker haben freilich, abgesehen von den Eroberungen, welche die drei monotheistischen Religionen und in anderer Weise der Buddhismus gemacht haben, ihre ältere Religion gegen keine andere von Außen gebrachte, außer nur in einzelnen Culten und Momenten, vertauscht; allenthalben aber, wo das Selbstbewußtsein sich wirklich bereicherte, fand eine Umbildung der älteren Formen statt, und es machte sich die Ueberzeugung der Gebildeten dem Volksglauben gegenüber geltend. Namentlich ging aus dem Verfall der Griechischen und Römischen Religion und Sittlichkeit eine Reihe ethischer Theorieen hervor, an welche hier besonders zu erinnern ist, weil sich in ihnen die Dialektik und der Formalismus des endlichen Willens am bestimmtesten offenbart. Man stellte den gegenständlichen Inhalt und das Ziel des Willens als ein in sich Allgemeines, als das höchste Gut, auf, wußte dasselbe aber nicht als in sich vernünftige und concrete Allgemeinheit zu begreifen, weil der wirklichen Welt diese Gestalt mangelte, machte aus demselben vielmehr ein Besonderes und Einseitiges, indem man seine Realität bald in die bloß innerliche Freiheit des Selbstbewußtseins, selbst in die Contemplation, bald in die harmonische, oder unmittelbar natürliche, sogar viehische Befriedigung der Triebe setzte. So lange die Dialektik über den Gegensatz des subjectiven und objectiven Willens und der praktischen Gefühle von Lust und Unlust oder Schmerz, so wie über die reflectirende Beobachtung und Berechnung der Triebe nicht hinausgeht, bewegt sie sich nur innerhalb der Erscheinung des Willens. Die neuere Glückseligkeitslehre, welche aus dem Naturalismus der Periode der Aufklärung hervorging, auch eine Consequenz des theilweise unsittlichen pantheistisch-naturalistischen Spinozismus ist und eigenthümlich gestaltet bei Spinoza selbst vorkommt, durch die Kantische Philosophie aber vom Felde der Wissenschaft vertrieben wurde, in dem gewöhnlichen Bewußtsein jedoch, mit Glauben oder Unglauben verbunden, noch tiefe Wurzeln schlägt und einzelne Setzlinge, na-

mentlich den Gegensatz von Lust und Unlust, selbst in die neuere Wissenschaft übertragen hat — diese Lehre steht im Wesentlichen auf demselben Standpunkte, nur daß sie gewöhnlich durch den Anhauch des christlichen Geistes eine von den heidnischen Theorieen verschiedene Färbung erhalten hat. Die Glückseligkeit, welche sie als das höchste Gut und Ziel aufstellt, ist sehr verschieden von der Seligkeit der christlichen Lehre; diese wird durch die härteste Negation, den Tod des alten, sündigen Menschen, die Wiedergeburt und zugleich durch die wirkende Gnade erlangt, und umfaßt die ganze Fülle des höheren göttlichen Lebens, die Liebe und den Frieden Gottes, als das höchste Gut im christlichen Sinne. Die Glückseligkeit besteht ebenfalls in einer Befriedigung des Gemüths, und darin liegt ihre formelle Identität mit der Seligkeit, der wahren Freiheit und Sittlichkeit; diese Befriedigung erwächst aber aus den Trieben und hat nur die Form einer Reflexionsallgemeinheit, da die Triebe nur als besondere vorhanden sind und zu einer concreten Allgemeinheit erhoben, welche die Glückseligkeitslehre nicht kennt, am wenigsten in der Fassung bei Spinoza, ihre Selbständigkeit verlieren und zu Momenten der sittlichen Weltordnung herabgesetzt werden. Da die Triebe in ihrer Besonderheit einander widersprechen, die unbeschränkte Befriedigung des einen die des andern aufhebt und das Subject minder glücklich, ja unglücklich macht: so wird das Verhältniß der Triebe zu einander beobachtet und die Folgen ihrer Befriedigung berechnet. Die letztere wird dadurch beschränkt, der Begierde ihre rohe Naturgewalt abgestreift und das ganze Gebiet zu einem wohl temperirten Systeme gestimmt, worin sich zwar unreine und schwache Töne finden, die aber zur Harmonie des Ganzen nothwendig sind. Nicht die sinnliche Einzelnheit des augenblicklichen Genusses, sondern jede Besonderheit in ihrer Relation zu allen anderen erzeugt die Glückseligkeit. Die formelle Reflexionsallgemeinheit schwebt so über dem Besondern, setzt sich auch mit ihm identisch, aber nur in der unorganischen Weise, wie wir es früher bei der Willkür sahen, und deshalb auch

mit demselben innern Widerspruch der Momente behaftet. Die Glückseligkeit ist nämlich ein Allgemeines, welches durch die nur beschränkte, nicht aufgehobene, Besonderheit zu Stande kommt; das Besondere ist nicht durchweg das freie Product des Ich, seine eigene Bestimmtheit, sondern wegen der nur oberflächlich abgestreiften Form der Unmittelbarkeit das Bestimmende, und der Wille ist daher erst auf dem Wege zur eigentlichen Selbstbestimmung, er arbeitet sich noch aus dem Widerspruch seiner Erscheinung heraus ohne ihn wirklich zu lösen. Jene Allgemeinheit, weil sie die des Verstandes, nicht die des concreten Begriffes ist, kommt nicht wahrhaft zu sich selbst, der Durst nach Glückseligkeit wird nie gestillt, das Setzen und Aufheben des Besondern, um darin das Allgemeine zu haben, bildet einen unendlichen Progreß, weil die wahrhafte Identität der Seiten ihrer endlichen Natur nach unmöglich ist, und die vollkommene Glückseligkeit bleibt so ein Postulat und treibt zu andern Postulaten. Namentlich führte man unter den Argumenten für die Unsterblichkeit der Seele auch den unendlichen Trieb, die Sehnsucht nach Vollkommenheit und Glückseligkeit auf, die hier auf Erden nicht befriedigt werde; aber so gefaßt, kann derselbe nie befriedigt werden, und die christliche Vorstellung von der ewigen Seligkeit ist auch in der That über diesen endlichen Standpunkt hinaus.

Obgleich noch in der Schranke der endlichen Erscheinung befangen, hat sich das Selbstbewußtsein dennoch durch diese Dialektik wesentlich bereichert, es hat die Vorstellung einer vernünftigen Allgemeinheit vom Inhalt des Willens erhalten und fühlt den Drang darnach, es ist durch die Schule der Zucht und Entsagung und der getäuschten Hoffnung gegangen, und hat dadurch im Hintergrunde seines Wesens einen Schatz gesammelt, den es selbst noch nicht kennt. Derselbe wird gehoben und zum wirklichen Besitz des Selbstbewußtseins, sobald es sich ermannt und die vernünftige Allgemeinheit, die objective Freiheit als gegenständlichen Zweck und Inhalt des Willens weiß und realisirt. In der Einheit mit solchem Inhalt ist dann das zuerst abstract gesetzte reine Ich eben-

falls concret geworden; die freie Allgemeinheit hat sich verdoppelt, steht auf der Seite des subjectiven Ich und auf der Seite des Inhalts, und der Begriff des Willens ist damit realisirt, der Wille ist jetzt wahrhafte Selbstbestimmung, die im Besonderen sich selbst setzende concrete Allgemeinheit. So ergiebt sich die Idee des Willens oder die wirkliche Freiheit. Der Uebergang von jener Reflexionsallgemeinheit zu der wahrhaften, das Besondere umschließenden Allgemeinheit ist derselbe, der überhaupt von der verständigen zur vernünftigen Betrachtung stattfindet. Der Verstand läßt die Momente auseinander fallen, setzt das Allgemeine auf die eine, das Besondere auf die andere Seite; die Vernunft dagegen zeigt beide als sich gegenseitig durchdringende Momente Einer Totalität auf. Wird nun hier das allgemeine Ich mit den besonderen Trieben und ihrer Befriedigung zu einer vernünftigen Einheit zusammengeschlossen, so verlieren beide Seiten ihren abstracten Charakter, auf jeder Seite ist die andere als Moment mitgesetzt, und ihr Unterschied besteht nicht mehr in dem Gegensatze von Form und Inhalt, welche jetzt auf beiden Seiten vorhanden sind, sondern in den sich bedingenden Seiten des Subjectiven und Objectiven. Man darf diese Entwickelung aber nicht so mißverstehen, als ob in der endlichen Erscheinung des Willens bloß der Verstand und die ihm entsprechende praktische Gestalt des Willens, in der Idee dagegen bloß die Vernunft thätig wäre; vielmehr ist die ganze Bewegung des Selbstbewußtseins, wodurch es den schroffen Gegensatz, der im reinen Begriff der Willkür liegt, aufzuheben sucht, die Macht der sich realisirenden Vernunft, nur daß die Weise der Entwickelung ihrem Begriff noch nicht völlig entspricht, wie denn die oben erwähnten sittlichen Gestalten der Familie, der religiösen Gemeinschaft und des Staates ihrem Wesen nach vernünftig sind, wenngleich durch die endliche Existenzform getrübt. In der Wirklichkeit fallen überhaupt Verstand und Vernunft, Willkür und eigentliche Freiheit nicht so auseinander, wie die Wissenschaft dieselben nach einander aufführt, um ihren Gegen-

stand vor dem Auge des Geistes entstehen zu lassen. Jeder Staat und jede Religion stellen die Idee des Willens irgendwie dar, ihre Elemente können nur als Momente der Idee, als Realität und Verkümmerung der Einen Wahrheit und des Einen Guten und Sittlichen, begriffen werden. Eben so steht auf der andern Seite die Idee der endlichen Erscheinung nicht gegenüber, in welchem Falle sie selbst ein Besonderes und Endliches wäre, sondern ist ihre Verklärung und höhere Wahrheit; es ist die Idee selbst, welche sich fortwährend durch die Erscheinung vermittelt, um alle ihre Momente in lebendiger Totalität zu erzeugen. Die Geschichte der Menschheit ist in ihrer sittlichen und religiösen Seite im Verhältniß zum Begriff des Willens dessen Realisirung und Realität, im Verhältniß zur Idee deren Entwickelung, die Entfaltung ihrer integrirenden Momente.

Die Idee des Willens.

Mit der Idee des Willens treten wir auf den Boden der Wirklichkeit, des wirklichen Selbstbewußtseins, und die ganze Untersuchung über das Verhältniß der menschlichen Freiheit zu Sünde und Gnade bewegt sich in Gegensätzen und Unterschieden der Idee. Unter Idee verstehen wir die Einheit des — speculativ gefaßten — Begriffes und der Realität; die Idee des Willens ist also die wirkliche Selbstbestimmung. Den von Anderen vielfach gebrauchten Ausdruck: reale Freiheit, welcher ungefähr dasselbe bezeichnen soll, vermeiden wir gern wegen seiner Unbestimmtheit und Zweideutigkeit und seines unrichtigen Gegensatzes gegen eine empirisch vorhandene bloß formelle Freiheit. Außerdem fassen wir den Standpunkt der Idee auch insofern allgemeiner, als wir Gegensätze und Widersprüche innerhalb derselben annehmen, welche zwar als Gegensätze der Harmonie, welche ihr Begriff ausspricht, nicht angemessen sind, vielmehr der Erscheinung des Willens angehören; aber diese Erscheinungsformen sind von der Art, daß die erst innerhalb der Idee gesetzten Momente, namentlich Gutes und Bö-

ses, in die Erscheinung fallen, die Erscheinung daher erst aus der höheren Identität der Idee begreiflich wird. Da die Idee als solche die Erscheinung in verklärter Gestalt umschließt, so zeigt sich auch die Möglichkeit einer Störung in dem wahrhaften Verhältniß der zusammengehörigen Momente, wie wir sie in ähnlicher Weise bei der Willkür in ihrem Verhältniß zum eigentlichen Begriffe des Willens fanden. Von der schon betrachteten endlichen Erscheinungsform des Willens ist die Erscheinung der Idee eben so verschieden, wie sich die Idee des Willens von dem Begriffe desselben unterscheidet, also durch die concretere Gestalt der Seiten. Jene endlichen Verhältnisse wiederholen sich daher, die Willkür tritt auch hier ein, der gegenständliche Inhalt ist aber tiefer bestimmt und tritt selbst in den Gegensatz seiner Seiten, des noch Unmittelbaren, des Guten oder Bösen, auseinander. Diese vorläufigen Angaben erhalten ihre Erläuterung durch den folgenden Gang unserer Betrachtung; das klare Bewußtsein über den methodischen Fortgang ist aber auch hier wie überall von großem Gewicht für die Lösung unseres eigentlichen Problems.

Da wir den concreteren Standpunkt der Idee nicht mehr verlassen, so betrachten wir hier nur die Idee des Willens überhaupt, die endlichen Erscheinungsformen aber in den folgenden Abschnitten; denn wir haben damit den Anfangspunkt unserer Aufgabe, das Verhältniß der menschlichen Freiheit zur Sünde, erreicht, während jene allgemeine Seite noch zu ihren Voraussetzungen gehört.

Wird die Idee des Willens als Realität des Begriffes oder als wirkliche Selbstbestimmung gefaßt, so sind zunächst dieselben beiden Momente zu unterscheiden, die wir in aller Willensbestimmung fanden, nämlich das allgemeine Ich und seine Bestimmtheit. Beim einfachen Begriff des Willens war die Bestimmtheit nur überhaupt gesetzt, was sich durch die Betrachtung des Verhältnisses, worin der Wille zur Intelligenz steht, dahin ergänzte, daß die Intelligenz durch Vermittelung des abstracten Ich den Inhalt aus ihrem eigenen Wesen setzte. Aber die Intelligenz ist

nach ihrer praktischen Seite vor den wirklichen Willensbestimmungen selbst ein Abstractum, ist nur an sich oder als Vermögen vorhanden. Erst durch Gestaltung des zuerst unmittelbar gegebenen Inhalts und durch Zurücknahme der einzelnen freien Acte in die innere Allgemeinheit des Selbstbewußtseins wird sie in der Wirklichkeit zu dem, was ihr Begriff aussagt. Sie erreicht damit selbst den Standpunkt der Idee oder des wirklichen Geistes. Dadurch erhalten nun auch jene beiden Momente der Selbstbestimmung einen concreteren Gehalt. Das im ersten Moment gesetzte Ich ist nämlich nicht mehr die abstracte Allgemeinheit, die reine Form, sondern ein Concret-Allgemeines, durch den besondern Inhalt erfüllt; dieser Inhalt ist aber nicht mehr ein gegebener, sondern vermittelter, frei gesetzter; das Ich ist in sich vernünftige Totalität, und weiß als solche jenes reine Ich, welches dem besondern Inhalt gegenüber tritt, als seine eigene Abstraction, welche von der concreten Fülle getragen wird. Das bloß formelle Ich ist nicht verschwunden, aber auch für das Selbstbewußtsein nun zu dem geworden, was es für uns schon oben war, nämlich zu einem bloßen Moment, wodurch sich die Selbstbestimmung vermittelt. Das reine Ich bestimmt sich aus dem erfüllten Ich als seinem wahren Wesen, und der vorher bloß gegenständliche Inhalt ist in seiner höhern Allgemeinheit auch schon in diesem Ich gesetzt. Der Gehalt, welcher beim einfachen Begriffe in dem ganzen Proceß und in der Einheit der Momente lag, ist bei der Idee schon als erstes Moment gesetzt. Das andere Moment, die Bestimmtheit, hat ebenfalls seinen abstracten Charakter abgestreift, da der gegenständliche Inhalt den Vermittelungsproceß des Ich durchlaufen ist, damit das Ich seine concrete Fülle erhielte; der besondere Inhalt ist dadurch selbst zu einer organischen Totalität des Vernünftigen und Freien herausgearbeitet, worin das Unmittelbare oder Natürliche ein aufgehobenes Moment bildet. Es ist eine Durchdringung der vorher abstracten Vernunft und Freiheit mit ihrer nothwendigen natürlichen Ergänzung eingetreten; das Natürliche nach seiner

sinnlichen und übersinnlichen Seite ist nicht verschwunden und vernichtet, sondern verklärtes Organ der Freiheit geworden. Dadurch ist nun auch auf dieser Seite des gegenständlichen Inhalts die freie Begriffsform eingetreten; der Inhalt selbst zerfällt in den Unterschied des Allgemeinen und Besondern, welche in ihrer Einheit, als vernünftige und freie Totalität, als System der gegenständlichen Freiheit, das zweite Moment in der Idee des Willens bilden. Durch die Einheit mit der Realität hat sich der Begriff verdoppelt, erscheint nach Form und Inhalt auf beiden Seiten, beide stellen die integrirenden Momente der Freiheit dar. Die Einheit beider Seiten, die nicht außereinander gedacht werden können, von denen jede die andere schon mitenthält, die daher Momente einer höhern Totalität bilden, ist die Idee des Willens, die Selbstbestimmung der Intelligenz aus und zu einer freien Gestaltung ihres Wesens, der freie Geist, welcher die äußere und innere Natur überwunden hat und fortwährend überwindet und seine Substanz zu einer Welt des Rechts, der Religion und Sittlichkeit objectivirt hat, sich in seinem Resultate aber mit sich selbst identisch weiß und so unendliche Rückkehr in sich selbst ist.

Die Idee des Willens stellt denselben in seiner Wahrheit, stellt die wahre Freiheit dar; denn Wahrheit ist die Einheit des Begriffs und der Realität, des Subjectiven und Objectiven, und alle Gestalten des Willens, welche jener Form nicht entsprechen, alle endlichen und damit abstracten Erscheinungsformen, sind für sich gefaßt unwahr, und relativ-wahr allein als Momente der Idee. Das gewöhnliche Bewußtsein mit seiner vorherrschenden Verstandesreflexion und viele Theorieen, welche diesen Standpunkt nicht wahrhaft überwinden und bloß andere, formell gebildete Abstractionen an die Stelle der roheren Meinung setzen, erheben sich nicht zu dem wahrhaften, absolut berechtigten Standpunkt der Idee. Ließ man schon beim Begriff des Willens die integrirenden Momente auseinander fallen, oder stellte sie bloß neben einander, anstatt sie in einander wirkend zu begreifen, so muß dies in noch höherem

Grade bei der Idee geschehen, dem Concretesten, womit wir es hier zu thun haben, welche nur in der reinsten Fülle und Bethätigung aller constituirenden Momente gedacht werden kann. Faßt man freilich den Willen nur als ein Vermögen zur Freiheit, so kann man sich unter jener Idee nichts vorstellen, als etwa eine Entwickelung und ein Resultat jenes Vermögens; den Willen als Kraft, meint man dann, solle man doch billig trennen von dem, was er nur hervorbringt, nicht aber selbst sei. Höchstens rechnet man die subjective Seite des Selbstbewußtseins, die Gesinnung, noch zum Willen selbst, spricht von einem sittlich-guten, geläuterten, bewährten Willen, die objective Gestaltung dagegen, Familie, Staat, Kirche, betrachtet man nur als den Schauplatz, auf welchem, und die Objekte, an denen sich der Wille bethätigt, nicht aber als integrirende Momente des Willens selbst. In der That bewegt sich aber diese Verstandesansicht in einer Reihe von Abstractionen, die nach den verschiedenen Bildungsstufen schroffer und einseitiger oder mehr vermittelt und abgeschliffen hervortreten, immer aber so, daß die Gegensätze, welche die Idee des Willens harmonisch umschließt, neben-einander stehen bleiben. Gehört beim einfachen Begriff des Willens die Bestimmtheit, der Inhalt, zu ihm selbst, so auch die Realität, das zur Einheit aufgehobene System der Bestimmtheiten oder des Besondern. Der Wille greift aber als der praktische Geist, als das Selbstbewußtsein, welches die objective Welt nicht erst in sich aufnimmt — denn dies hat es in der Weise des Bewußtseins und Erkennens gethan und bleibt darin in beständiger theoretischer Vermittelung — sondern aus sich heraus gestaltet, wesentlich in die objective Sphäre ein, überwindet, formirt, gebraucht die äußere Natur, und tritt in ein Verhältniß zu anderen Individuen, die Willen haben; der Wille setzt sich damit selbst als einen objectiven und erzeugt alle concreteren Gestalten seines Wesens nur durch die Wechselwirkung des Subjectiven und Objectiven. Deshalb darf man denn auch die Unterschiede von Form und Inhalt, Begriff und Realität, Subjectiven und Ob-

jectiven nicht auseinander fallen lassen; denn löst man die eine Seite ab, so sinkt damit auch die andere in nichts oder eine unwirkliche Abstraction zusammen; sie erweisen sich alle als Momente, welche auf einander hinweisen, wovon in dem einen das andere schon potenziell mitgesetzt ist, und die deshalb auch nothwendig zusammengedacht und zugleich realisirt werden müssen. Die allumfassende Einheit derselben ist aber die Idee des Willens. Daß dessenungeachtet eine allmälige Entwickelung dieser Idee in der Geschichte der Menschheit und im Leben des Einzelnen stattfinden könne, braucht wohl kaum erinnert zu werden; auf dem Punkte, wo die Entwickelung anfängt, sind die unterschiedenen Momente zugleich, nur relativ entwickelt, vorhanden. Die Bildung des Familienlebens, wie allgemein zugestanden wird, bezeichnet bei den Völkern das erste Stadium der Cultur; dasselbe ist aber zugleich die empirisch erste Gestalt der Idee als des subjectiv-objectiven Willens. Der gewöhnliche Sprachgebrauch behandelt den Ausdruck: Freiheit in der richtigen dialektischen Weise, um sowohl die subjective als auch die objective Seite derselben zu bezeichnen. Da nun die Freiheit, wie wir oben sahen, nichts vom Willen Verschiedenes ist, so darf die speculative Betrachtung der Sache an jenen Sprachgebrauch erinnern, um sich dem gewöhnlichen Bewußtsein näher zu bringen.

Wir haben jetzt die beiden Hauptmomente der Idee in ihrem Verhältniß zu einander noch näher zu betrachten, wie wir oben beim Begriff des Willens Form und Inhalt unterschieden. Dieses Verhältniß gestaltet sich hier concreter als Unterschied des subjectiven und des objectiven Willens, ein Unterschied, der uns gelegentlich schon bei der endlichen Erscheinung des Willens vorkam, aber noch nicht in seiner Wahrheit, und nur sofern jene Erscheinung ein Moment in der Idee bildet und ihre Darstellung zur Idee überleiten sollte. Der Unterschied entspricht den beiden Momenten der Idee, die eine Seite ist nur da in Beziehung auf die andere, enthält daher die andere ideell schon in sich. Die

Ausdrücke: subjectiv und objectiv werden bekanntlich nach dem Zusammenhange, worin sie vorkommen, in verschiedenem Sinne gebraucht. Hier verstehen wir unter dem subjectiven Willen die ganze Fülle der Idee, soweit sie in der Form des subjectiven Selbstbewußtseins, das sich von der objectiven Welt der Freiheit unterscheidet, gesetzt ist. Da im ersten Moment der Idee schon der ganze Begriff des Willens, nicht ein einzelnes seiner Momente, vorhanden war, so ist das Subject oder Ich hier nicht das abstracte durch Negation alles Inhalts entstandene Ich des reinen Begriffs, noch das mit bloß endlichem Inhalt erfüllte, sondern das aus der frei gestalteten Objectivität in seine innere Unendlichkeit reflectirte Ich. Es ist die mit dem wahrhaften Inhalt erfüllte unendliche Form des Selbstbewußtseins; die objective Seite ist nur als solche negirt, das Ich hat aber den ganzen Gewinn seiner Vermittelung mit ihr zu einfacher Allgemeinheit und Fülle der Innerlichkeit zusammengeschlossen. Wir können diese Gestalt zum Unterschiede von anderen untergeordneten Stufen der Subjectivität als **Persönlichkeit** bezeichnen, wenngleich der Sprachgebrauch in dieser Beziehung zu schwanken pflegt. Die objective Seite dagegen ist das vernünftige System der Freiheit im rechtlichen, sittlichen, kirchlichen Leben, welches in seiner Totalität nicht von einzelnen, particularen Subjecten, sondern von dem in sich allgemeinen Selbstbewußtsein gesetzt ist, und in seinem objectiven Organismus nur in der Identität mit demselben getragen und gefördert wird. Die einzelne Person kann sich scheinbar aus diesem objectiven Leben ganz in sich zurückziehen und eine innere Welt aus ihrer subjectiven Tiefe gestalten, die objective Welt sinkt dagegen zur bloßen Natur herab, sobald sie von der Persönlichkeit verlassen wird. In der That findet aber dasselbe auch auf der subjectiven Seite statt; wenn sich der schon relativ gebildete Mensch gegen die ganze objective Freiheit abschließt, so hat er schon ihren Eindruck erfahren und die einmal gesetzte Identität wirkt fort. Die Priorität der Entwickelung liegt freilich überhaupt auf der subjectiven Seite; aber der

Begriff des Selbstbewußtseins und Willens wie die Erfahrung lehren, daß es ohne die Ergänzung objectiver Gestaltungen zu keiner wirklichen Entwickelung kommt. Der subjectiven Seite bleibt so der unendliche Impuls oder Anstoß, der objectiven die Anregung, Sollicitation, als eigenthümlich übrig; Beides sind aber abstracte und endliche Formen, welche im wirklichen Selbstbewußtsein zu höherer Identität zusammengehen. Als Moment der Idee ist keine Seite ohne die andere. In der historischen Entwickelung des Selbstbewußtseins finden wir bei den Culturvölkern des Alterthums zur Zeit ihrer sittlichen Gediegenheit und Blüthe beide Seiten unbefangen in einander wirkend; die objective Seite gilt als einfacher Widerschein der subjectiven, und für diese giebt es keinen höheren Zweck, als sich mit dem objectiven Inhalt des sittlich-volksthümlichen und religiösen Lebens zu erfüllen. Als höchstes Ziel der Erziehung konnte von diesem Standpunkte aus ein Griechischer Weiser aufstellen, daß der Zögling ein tüchtiger Bürger eines guten Staats werden möchte; und in diesem Sinne war auch die Sitte, die öffentliche Meinung und Gesetzgebung im Allgemeinen gestaltet, besonders bei den Völkern, welche der Subjectivität einen geringeren Spielraum ließen, den Dorern, alten Römern und anderen. Einzelne Incongruenzen beider Seiten werden so lange übersehen und verschwinden in der Bewegung des substantiellen Geistes, als sie für das Bewußtsein einen zufälligen Charakter haben, oder der Widerspruch nur einen partiellen Gegensatz in der Gesammtbewegung bildet. So behielt der volksthümliche Staat, ungeachtet des Kampfes der politischen Gegensätze und Factionen und mannigfaltiger Tyrannei Einzelner und ganzer Stände, noch lange Zeit seine sittliche Bedeutung für die alte Welt. Es sind dies freilich nur relativ-vollkommene Zustände, welche der Idee des Willens keinesweges entsprechen, immer aber Entwickelungsstadien derselben darstellen. Weder die subjective Freiheit hat sich hier von der Objectivität emancipirt und frei in sich zurückgenommen, noch ist die objective Seite als wirk-

liches Product der Freiheit gewußt; die Naturbasis des Willens, der volksthümliche Particularismus sind erst zum Theil überwunden. Diese sittlichen Gemeinschaften werden daher auch wegen dieses überwiegenden Elementes substantieller Natürlichkeit Naturstaaten genannt, und ihre Religion kann in gleichem Sinne als Naturreligion bezeichnet werden, wenngleich diese Namen im strengen Sinne, wo sie das Versenktsein des Geistes in seine Naturbasis ausdrücken, auf das klassische Alterthum keine Anwendung leiden. Um zur wirklichen freien Einheit zu gelangen, müssen beide Seiten sich entzweien, die subjective muß ihren Unterschied bis zum Gegensatz gegen die objective ausbilden, ein Proceß, der vom Verfall des objectiven Lebens begleitet ist, welcher letztere aber wiederum nicht unabhängig von der andern Seite gedacht werden kann. Die Subjectivität setzt einen höheren gegenständlichen Inhalt als den objectiv vorgefundenen unmittelbaren, sie hat ihn zunächst, da die objective Realität ihm mangelt, in der Sphäre der Innerlichkeit, und ersetzt hier den Verlust der äußern Welt durch eine innere der subjectiven Gesinnung, des Glaubens, der Hoffnung. So entstanden bei den Griechen seit dem Zeitalter der Sophisten und des Sokrates die verschiedenen ethischen Systeme, welche einen vorherrschend subjectiven Charakter haben, etwas später der Synkretismus auf dem mythologischen Gebiete und die Versuche der Späteren, besonders der Neuplatoniker, die alte Religion durch subjective Umdeutung und Idealisirung der objectiven Formen zu stützen. Diese ganze subjective Richtung fand dann auch im Römischen Reiche Eingang, da der Geist fast überall der überlieferten und im Verlaufe der Zeit eingetretenen Gestalt des öffentlichen Lebens mehr oder weniger entfremdet war. Bei den Juden trat der Gegensatz beider Seiten in anderer Weise ein, weil auch die frühere unbefangene Einheit derselben vermöge des höhern religiösen Princips anders gestaltet gewesen war, und in der Weise der heidnischen Sittlichkeit nie statt gefunden hatte. Denn so weit wir die hebräische Geschichte zurückverfolgen können, zeigt sie den Kampf

des natürlichen und höheren Princips, des natürlichen Menschen und einer göttlichen heiligen Weltordnung; letztere war aber nur in der Anschauung rein gesetzt, in der Wirklichkeit aber auch in dem Sinne noch mit der Unmittelbarkeit behaftet, daß darin das Reich Gottes mit dem volksthümlichen Gemeinwesen in nicht gehörig vermittelter Einheit vorgestellt wurde. Seit dem Untergange eines selbständigen Staats trat aber auch bei den Juden ein Uebergewicht der subjectiven Richtung hervor, das objectiv-theokratische Element trat entweder zurück oder erhielt sich mehr in der subjectiven Form von Hoffnungen und Erwartungen, welche um so schwärmerischer — eine der abstractesten Formen des Subjectiven in diesem Zusammenhange — wurden, je weniger es ihnen vergönnt war, eine vorübergehende und partielle Realität, besonders im Makkabäischen Zeitalter, zu erhaschen. Am Großartigsten und Tiefsten ist aber die Subjectivität der Idee im Urchristenthum und den ersten Jahrhunderten seiner Weiterbildung eingetreten, und hat sich dann mit der Idee der Kirche als einer Gemeinschaft der Heiligen in der christlichen Welt immer, freilich mit veränderter Stellung zur objectiven Seite, erhalten. In allgemein-ethischer Beziehung nennen wir diese aus der objectiven Welt in sich reflectirte subjective Sphäre Moralität, in religiöser Beziehung die religiöse Gesinnung oder die religiöse Moralität, während diese subjective Freiheit in der Einheit mit der objectiven Welt Sittlichkeit ist, sowohl nach der allgemeineren als nach der religiösen Beziehung. Beide Sphären haben wir in concreter Weise später zu betrachten; hier, wo wir die Idee des Willens überhaupt darstellen, kommen nur die allgemeineren Grundbestimmungen, also die wesentliche Form des Concreten, zur Sprache.

Die subjective Seite der Idee des Willens entsteht immer durch Reflexion des in beiden Momenten der Idee gesetzten Willens in sich, ist daher auch auf allen Entwickelungsstufen der Idee mitgesetzt; die Idee wäre nicht Idee, wenn sie sich nicht durch ihre Momente vermittelte. Wo daher sittliche und religiöse Ge-

meinschaft vorhanden ist, da giebt es auch eine Gesinnung, Vorsätze, Absichten, subjective Werthschätzung und Zurechnung. Von dieser Einkehr des Geistes in das subjective Selbstbewußtsein, wie sie als **Moment** in aller Sittlichkeit vorkommt, ist die **allgemeine Reflexion** aller Momente in das Innere zu unterscheiden, wodurch dieses Innere als für sich seiende Sphäre, als Standpunkt der Moralität, erzeugt wird. Dort ist die Reflexion ein flüssiges Moment, hier wird sie fixirt und gestaltet sich zur **moralischen Freiheit**. In letzterer Weise behandeln wir sie im folgenden zweiten Abschnitte; bei dem gegenwärtigen allgemeinen Gesichtspunkte ist uns aber jener Unterschied noch gleichgültig, da auch jene flüssigen Momente, zusammengefaßt, keinen von der Moralität verschiedenen Charakter haben. Betrachten wir denselben näher, so ist diese Subjectivität zwar Negation des Objectiven, aber diese Negation ist durch die objective Seite zugleich vermittelt, muß daher dieselbe in irgend einer Weise zugleich enthalten. Die Persönlichkeit, in deren innerer Bewegung der Wille für sich ist, entsteht nämlich nicht durch absolute Abstraction des Selbstbewußtseins von allem Inhalt wie das reine Ich, sondern nur durch Negation des objectiven Organismus, der ausgebildeten rechtlichen, sittlichen, kirchlichen Verhältnisse. Die Seite der Gesinnung, wodurch diese Verhältnisse erst Leben, Werth und Bedeutung haben, ist nicht negirt, sondern bloß aus der objectiven Sphäre herausgezogen und in die subjective zurückgedrängt; die Idee als Einheit beider Momente hat ihren Totalgehalt auf die eine Seite gelegt, und weiß die Objectivität, sofern sie aus der lebendigen Einheit heraustritt, als Erscheinung. Das wahrhafte Wesen und die geistige Wirklichkeit der Gesammtbewegung fällt dagegen auf die subjective Seite: der Mensch wird nach dem beurtheilt, was er beabsichtigt, wie er gesinnt ist, und er hat selbst den absoluten Maßstab seines Werthes in sich selbst, einem innern, der objectiven Welt unzugänglichen Heiligthume. Was kann nun aber der Inhalt der Persönlichkeit sein, wenn von aller objectiven Bestimmtheit

abstrahirt wird? Offenbar nur eine Formbewegung, welche eben deshalb, weil Form ohne Inhalt nur durch Abstraction entstehen kann, auf einen vorher mitgesetzten und als an sich seiendes Moment erhaltenen Inhalt, nämlich das System der objectiven Bestimmtheit, hinweist. Der moralische Wille der Person ist nur möglich innerhalb des sittlichen Willens, und hat daher auch den letzteren als verschwindendes Moment an sich. Jene Formbewegung stellt nun aber keineswegs die reine Form, die leere Allgemeinheit des Selbstbewußtseins dar; denn die letztere steht vor und neben der Vermittelung durch den besonderen Inhalt, jene Form dagegen ist als Resultat daraus zurückgenommen, daher selbst durch den Inhalt concret in sich vermittelt und bestimmt, nur daß von diesem Inhalt nachher abstrahirt und bloß der rein-geistige, subjective Gehalt bewahrt wird. Da nun ferner diese Formbewegung durch die Idee nach beiden integrirenden Momenten zu Stande kommt, so hat sie auch den Charakter des Begriffes, den Unterschied des Allgemeinen und Besondern und ihre Identität. Denn wir sahen ja oben, wie der Begriff sich in der Idee verdoppelt hatte, und sowohl auf die subjective als die objective Seite trat. Hieraus erklärt sich nun die folgende Dialektik des Selbstbewußtseins. Dieser subjective Begriff, die in sich vermittelte Form der wirklichen Selbstbestimmung, tritt in den Unterschied und Gegensatz zu dem reinen Ich, welches wir oben beim Begriff des Willens als ein abstractes Moment, und zwar als die reine Allgemeinheit kennen lernten. Dieses formelle Ich ist nämlich keineswegs vernichtet, es hat nur einen tiefern Hintergrund erhalten, und wird in der lebendigen Bewegung des persönlichen Willens fortwährend als Durchgangspunkt erzeugt. Nun sahen wir aber zugleich, daß dieses reine Ich als Abstraction und Gegensatz zum Besondern in der That selbst nur ein Besonderes ist, wie die abstracte Allgemeinheit überhaupt. Diese Wahrheit, die oben bloß als Wissen der speculativen Dialektik auftrat, wird jetzt für das Selbstbewußtsein der Persönlichkeit gesetzt. Das abstracte Ich weiß

sich nämlich dem subjectiven Begriff des Willens gegenüber nur als ein Besonderes, Endliches, welches erst als Moment des Begriffs, also so, daß der Begriff in diesem besondern Ich realisirt ist, concrete Allgemeinheit gewinnt. In der subjectiven Seite der Idee als solcher d. h. in der harmonischen Einheit ihrer Momente, findet bloß ein Unterschied zwischen dem subjectiven Begriff und dem besondern Ich statt, welcher durch stetige Vermittelung aufgehoben wird; in der endlichen Erscheinung der Momente der Idee wird dieser Unterschied aber zum Gegensatze, der schroff und schneidend als innere Kluft die Tiefen des Selbstbewußtseins und Willens trennt. Hier ist der Punkt, wo der Gegensatz des Guten und Bösen und der Unterschied beider Seiten vom formellen Ich aus der wissenschaftlichen Dialektik der Momente der Idee des Willens hervorgeht. Alle Theorieen, welche denselben empirisch aufgreifen und auf früheren Stadien der dialektischen Fortbewegung des einfachen Begriffes des Willens einschieben, haben ihn nicht in seiner Genesis und daher auch nicht in seinem eigentlichen Wesen erkannt. Jener subjective Begriff des Willens, welcher dem formellen Ich gegenübertritt, ist nämlich das Gute, sofern dasselbe aber noch ohne Realität im besondern Ich gedacht wird, das an sich Gute, und in seinem Unterschiede von der Objectivität, das subjective, formelle Gute. Das reine Ich ist weder gut noch böse, so lange es sich noch nicht bestimmt und damit zum Willen wird. Das Böse entsteht, sobald sich das Ich mit einem Inhalt erfüllt, der dem Begriffe des Guten unangemessen ist und diesem entgegentritt. Das Böse ist daher nicht bloß aus den Momenten der endlichen Erscheinung des Willens, wie wir sie oben betrachteten, also nicht aus abstracten Unterschieden und Gegensätzen zu construiren und zu begreifen, sondern aus dem tiefsten und concretesten Gegensatze innerhalb der Bewegung der Idee des Willens. Wir begnügen uns, hier das Eintreten dieser Gegensätze auf dem Boden der Idee im Allgemeinen nachgewiesen zu haben, da die weitere Ausführung dem zweiten Abschnitte anheimfällt.

In Ansehung des subjectiven Begriffes des Willens muß aber noch eine Seite seiner Dialektik sogleich hervorgehoben werden. Derselbe tritt im Unterschiede von dem formellen, besondern Ich ins Selbstbewußtsein und wird als nicht realisirter Inhalt gewußt; so gefaßt macht sich derselbe als eine höhere, treibende Macht, als unendlicher Anstoß für das besondere Ich geltend, ein Verhältniß, das sich auf religiösem Gebiete viel concreter gestaltet. Hierdurch entsteht ein Widerspruch: auf der einen Seite soll jener Begriff erst durch die wirkliche Vermittelung der subjectiven und objectiven Seite der Idee entstehen, auf der andern Seite aber schon abgesehen von der Realität im besondern Ich vorhanden sein. Dieser Widerspruch löst sich folgendermaßen. Theils ist nämlich in der Intelligenz als umfassender Einheit des theoretischen und praktischen Geistes die wirkliche Vermittelung der einzelnen Seiten ideell enthalten und in substantieller Weise d. h. abgesehen von der wirklichen theoretischen und praktischen Entfaltung der Momente, präformirt; diese substantielle Grundlage muß aber bei den einzelnen Subjecten ins Selbstbewußtsein treten, um ein Moment in der Idee des Willens zu bilden. Nun ist es wesentlich die Intelligenz selbst, welche sich diese Realität giebt, sich aus sich selbst hervorbringt und alle endlichen Vermittelungen in ihre Totalität zurücknimmt. Jener unendliche Anstoß ist die Bewegung der Intelligenz selbst, so lange sie in einfacher Allgemeinheit gesetzt ist. Die nähere Bestimmtheit desselben, die Richtung in Concreto, ist nicht ohne Vermittelung der objectiven Seite zu denken. Hier ist es aber — und das ist der zweite Punkt, der hier zu beachten ist — das Bewußtsein, die endliche, auf das Objective als solches gehende Erscheinung der Vernunft, welche, wie schon oben gezeigt wurde, dem Willen vorangeht und die Unbestimmtheit jenes Antriebes ergänzt. Das Gewissen im Menschen als höhere treibende, mahnende, strafende Macht überhaupt ist durch die Intelligenz, religiös gefaßt durch Gott, gesetzt, aber die nähere Form des Gewissens ist in jedem Subject durch das bedingt, was ob-

jectiv als recht, wahr, gut gilt. Der Eine macht Dinge zu Gewissenssachen, die dem Andern als höchst gleichgültig, nichtig, ja als böse gelten, was sich besonders klar durch Vergleichung der verschiedenen Religionen herausstellt; dennoch kann Jeder auf seinem Standpunkte gleich gewissenhaft und fromm dabei verfahren. Man berufe sich hier nicht auf eine höhere Offenbarung, um die Wahrheit dieser Dialektik zu bekämpfen; denn keine Offenbarung ist unabhängig von der Objectivität eingetreten, und die drei monotheistischen Religionen im Besondern sind zugleich historisch und sittlich vermittelt entstanden, in einem strengeren Sinne, als es sich von den anderen sagen läßt. Es tritt nun aber auch hier ein, was wir in anderer Form bei der Dialektik des endlichen Willens sahen, daß nämlich der abstracte, strenggefaßte Unterschied und Gegensatz jenes subjectiven noch nicht realisirten Begriffs und des formellen Ich bloß der Theorie angehört, während in der Wirklichkeit beide Seiten relativ vermittelt sind. Ein Selbstbewußtsein, welches das Gute nur als Zweck wüßte, ohne irgend ein Moment desselben auch schon realisirt zu haben, ist undenkbar, weil jenes Wissen und diese Vermittelung einander nothwendig fordern, und das Gute als solches kein bloß theoretisches Moment ist, welches unwillkürlich ins Bewußtsein träte, sondern die wesentliche Allgemeinheit des subjectiven Willens, das in sich allgemeine praktisch vermittelte Selbstbewußtsein. Nur so viel ist gewiß, daß auch hier, wie überall in der geistigen Sphäre, die unbestimmte Vorstellung von der eigentlichen auf praktischer Lebenseinheit beruhenden Erkenntniß wohl zu unterscheiden ist. Jene Form fällt noch großentheils in die Erscheinung der Intelligenz, nur daß ein höheres Moment darin mitgesetzt ist, diese gehört dagegen ihrer Idee, dem sich selbst wissenden Geiste an. Dem besondern Ich als der einfachen Concentration der Subjectivität, und zugleich seiner endlichen, unwahren Bestimmtheit, also dem subjectiv-endlichen Willen gegenüber, gewinnt jener zuerst subjective Begriff des Willens die Bedeutung eines **Objectiven**, An- und für-sich-Seien-

den; denn er ist die höhere Form der Persönlichkeit, und offenbart sich zugleich als selbstständige Macht und als ein fester gediegener Inhalt, den das besondere Ich, die bloß formell allgemeine, in Wahrheit aber particulare Subjectivität, in sich aufnehmen soll. Subjectiv heißt dieses Ich, so lange es seiner innerlich gesetzten Objectivität gegenübersteht. Allerdings hat nun der Ausdruck hier eine andere Bedeutung als bei dem früheren Unterschiede des Subjectiven und der objectiven Welt, ist jedoch die innere Vermittelung der subjectiven und objectiven Seite der Idee oben richtig aufgefaßt, so findet auch ein innerer Zusammenhang zwischen beiden Formen des Objectiven statt. Wie nun im objectiven Gemeinwesen, im Verhältniß des einzelnen Selbstbewußtseins zu anderen Personen und zu der durch ihre Gesammtheit gesetzten sittlichen Welt, der subjective Geist sich selbst gegenständlich wird, sich selbst erscheint und für sich ist, so auch in der innern, rein geistigen Objectivität, und zwar hier in der rein-geistigen Form. Durch diese innere Vermittelung der Seiten realisirt der Geist, die Intelligenz in der Form der Idee, seinen eigenen Begriff, ist wirklicher Geist d. h. Geist, der sich selbst erscheint, der für den Geist ist. Das gewöhnliche Bewußtsein hat freilich vom Geiste meist eine sehr geistlose Vorstellung; das Unsichtbare, Ideelle, das Denken, Vorstellen, die unbestimmt gefaßte Vernunft wird Geist genannt. Wie aber bei der wissenschaftlichen Betrachtung alle diese Erscheinungsformen in der höheren Einheit der Intelligenz aufgehen, so bestimmt sich diese erst durch die Einheit ihres Begriffes und seiner Realität zur allumfassenden, wahrhaft concreten Totalität, und wird so zum wirklichen Geiste, der nur durch jene Unterschiede seiner von sich selbst und in der Identität beider Seiten Wahrheit und Wirklichkeit hat.

So wichtig nun diese subjective Seite in der Bewegung der Idee ist, weil in ihr die einfachen, reinen Unterschiede und Gegensätze des Ethischen erscheinen und den absoluten Maßstab für Alles bilden, was in der objectiven Welt realisirt wird, weil be-

sonders auf religiösem Gebiete das Subject hier in ein inneres Verhältniß zu Gott tritt, eine Einfachheit der Seiten, welche die ganze objective Welt als bloße Erscheinung von sich ausschließt: so abstract und formell ist dennoch diese Subjectivität, wenn man sie wirklich streng fixirt und ihre Momente nicht immer durch das sittliche Element näher bestimmt und ergänzt. Die Religion, auch die christliche, welche ihr Reich nicht in dieser Welt aufbaut und den Menschen auf das Innere als den wahrhaften Boden ihrer Realität hinweist, hält keineswegs jene Subjectivität einseitig fest; schon dadurch, daß sie eine religiöse Gemeinschaft begründet, setzt sie sich in die objective Sphäre über, sie erfüllt außerdem die subjective Seite unbefangen aus der objectiven und sucht die letztere mit ihrem Princip zu durchdringen, ist wesentlich praktisch, nicht Flucht aus der Welt, sondern Ueberwindung derselben. Einzelne Richtungen entgegengesetzter Art gehören entweder untergeordneten Stufen der Religion an, wie solche namentlich in Indien und Mittelasien existiren, oder bilden eine krankhafte und vorübergehende Erscheinung der wahren Religion. Dagegen gehört es allerdings zum Wesen des Christenthums, daß es die hohe Bedeutung und relative Selbständigkeit der Innerlichkeit im Gegensatz zu den Religionen des Alterthums erst recht zur Anerkennung gebracht hat: denn nur durch diese Sammlung des Geistes aus einer ihm noch entfremdeten Welt wird ihre darnach zu realisirende Befreiung möglich gemacht. Dieser Proceß der Einkehr in sich und der Weltüberwindung ist ein fortwährender, nur daß die Natur der Gegensätze, welche zu bewältigen sind, und die Dialektik der subjectiven und objectiven Seite nach den besondern Zeitaltern der Kirche sich verschieden gestalten. Mit der höchsten moralischen Forderung der Sinnesänderung, des Glaubens, der Wiedergeburt aus dem Geiste, verbindet daher das Christenthum auch das höchste sittliche Gebot der thätigen Liebe, und erklärt ausdrücklich die bloß innerliche Seite derselben, die Liebe zu Gott, für unwirklich ohne die objective Entfaltung derselben zur Liebe des Nächsten. Nur einige

philosophische Moralsysteme haben die subjective Seite mehr zu fixiren gesucht, besonders der subjective Idealismus, sind aber eben deshalb in einen dürren Formalismus gerathen, der zu seiner Zeit durch die Wiederbelebung der Idee der moralischen Freiheit und der absoluten Nothwendigkeit der Pflicht seine höhere Bestimmung erfüllt hat, zu unserer Zeit aber fast allgemein als ungenügend verworfen wird. Diesen höheren Standpunkt hat man aber nur erst im Ganzen genommen erreicht, im Besondern dagegen, wo es sich um die wissenschaftliche Bestimmung und Begründung der einzelnen Momente handelt, bewegt man sich häufig in einem ähnlichen Formalismus, der nur durch eingeschobene empirische Elemente oder unbestimmte religiöse Vorstellungen kümmerlich verdeckt ist. Wahrhaft überwunden kann jener Formalismus nur werden, wenn er begriffen ist, wenn erkannt wird, durch welche Vermittelung jener subjective Begriff des Willens entstanden, und wie derselbe vermöge dieser Genesis auch die objective Seite des Inhalts, die sittliche Weltordnung, als zurückgedrängtes Moment an sich hat. Die Religion ist selbst in ihrer einfachen volksmäßigen Gestalt über die bloße Moral hinaus, schon die Vorstellung von Gott enthält in ihrer ganzen Fülle neben den moralischen auch sittliche Elemente, und eben dahin geht die Sittenlehre; dessenungeachtet ist es ein eitles Unterfangen, wenn manche Theologen, ohne den Unterschied des Subjectiven und Objectiven auf dem religiösen Boden selbst einzusehn, jene reinen Formen ohne Weiteres mit religiösen Elementen vertauschen, etwa den Gegegensatz eines subjectiv-allgemeinen und deshalb gesetzgebenden und des besondern Willens für unmöglich erklären, weil ja Gott der alleinige Gesetzgeber für die Menschheit sei. Denn wollte man dies consequent durchführen, so müßte man viel mehr Denkbestimmungen als man gewöhnlich pflegt, besonders die concreten der Intelligenz, mit religiösen Vorstellungen vertauschen und damit als unwahr verwerfen. Es ist aber vielmehr zu zeigen, wie sich diese reinen Formen auf dem religiösen Gebiete gestalten, und mit dem Unterschiede ist die höhere

Einheit beider Seiten festzuhalten. Die religiöse Sittenlehre hat mit jenem philosophischen Formalismus das gemein, daß sie die objectiv-sittliche Sphäre voraussetzt, ohne sie aus der Idee des Willens deducirt und damit begriffen zu haben. Denn nur das sittlich-kirchliche Leben, d. h. das sittliche Gebiet, sofern es von der Religion durchdrungen und auf Gott bezogen wird, also nur die innerste und höchste Form der Gesinnung in aller objectiven Sittlichkeit, und die kirchliche Gemeinschaft, welche ihrem Wesen nach, abgesehn von der Erscheinungsform der äußern oder sichtbaren Kirche, nur als unendliche Rückkehr aus der Explication und Besonderung der sittlichen Welt betrachtet werden kann, also nur die in sich reflectirte Allgemeinheit der sittlichen Idee — entwickelt die christliche Sittenlehre aus ihrem Princip, dieses letztere greift aber dabei als die verklärende Macht über die objective Seite hinüber, so daß diese dabei immer vorausgesetzt wird. Um dies Verhältniß richtig zu begreifen, muß man die integrirenden Momente im Begriffe, und sofern derselbe in der Einheit mit der Realität gedacht wird, in der Idee der Kirche gehörig auffassen und mit der objectiven Welt vermitteln. Die Kirche ist nämlich zuerst als reiner Begriff oder als die subjective Seite der Idee, als innerliche Religion in ihrer unendlichen Allgemeinheit und Fülle, als die Gemeinschaft der Heiligen gesetzt. Dies ist ihre einfache Reflexion in sich abgesehn von der objectiven Sphäre, aber durch letztere, wie wir oben von der subjectiven Seite überhaupt sahen, vermittelt. In dieser Innerlichkeit kann das kirchliche Leben aber nicht verharren, es enthält die Objectivität schon als verschwindendes Moment, und muß praktisch ins Leben eingreifen, zu einem objectiv-sittlichen Institut werden. Durch dieses zweite Moment wird aber das innerlich-allgemeine Wesen, die Continuität der Gesinnung, welche alle besonderen Momente auf Gott als absoluten Einheitspunkt bezieht, aufgehoben. Die Kirche kann keine objective Entfaltung in der Weise des Staats haben, weil ihre Allgemeinheit in die Besonderheit des Lebens nur so eingeht, daß sie

dieselbe unmittelbar aufhebt, nicht ein Setzen sondern Aufheben des Unterschieds ist. Als äußere Anstalt fällt die Kirche wohl in die Erscheinung; jene ist aber nicht ihr erscheinendes Wesen, eben so wenig als die Regierung der Staat ist. Beide sind vielmehr nur die vermittelnden Organe, und die erscheinende Seite im Wesen der Kirche besteht vielmehr in der äußern Gestalt der religiösen Gemeinschaft, daß dieselbe aus einer Vielheit von Individuen besteht, die in verschiedenen Ländern, Zeiten und Verhältnissen leben, die ferner in verschiedenen Beziehungen auch andern Sphären angehören, zu der Vermittelung ihrer religiösen Gewißheit äußerer, auf dem allgemeinen Boden des Staats ruhender Mittel bedürfen, und vorhandene objective Verhältnisse postuliren, um ihr inneres Wesen, die Gesinnung der Liebe und alle damit verknüpften christlichen Tugenden zu üben und zu verwirklichen. Diese objective Gestaltung als solche ist aber nicht die Kirche, sondern nur die darin mitgesetzte fromme und religiös-sittliche Gesinnung. Die wirkliche Objectivität ist für die Kirche ein Anderes, eine Schranke, und sie ist deshalb in ihrer nothwendigen Beziehung darauf nur Erscheinung, nicht umfassende Totalität. Deshalb vermittelt sie sich bloß durch das Objective, setzt ihren Begriff als real, reflectirt sich aber eben so nothwendig wieder in die Innerlichkeit, welche ihr erstes Moment bildete, in dieser Rückkehr aus der objectiven Welt aber nun auch für das kirchliche Selbstbewußtsein als das gesetzt ist, was sie für uns schon oben war, nämlich als unendliche Reflexion aus der Objectivität in die einfache Identität der Idee. In dieser Einheit beider Momente ist die Kirche die unsichtbare und dennoch wirkliche Kirche, die Kirche als Idee in der Einheit des Begriffes und der Realität. Durch diese Dialektik heben sich die mannigfaltigen Mißverständnisse und Inconvenienzen, welche in der ältern Polemik zwischen den katholischen und protestantischen Theologen und auch in neuerer Zeit, besonders in dem Versuche Rothes, dem Begriffe der Kirche die Möglichkeit der Realität abzusprechen, vorgekommen sind. Es ergiebt sich hier-

sich auf der einen Seite, daß auch das religiös-kirchliche Leben wesentlich die Form der Idee hat, und sich deshalb in eine subjective und objective Seite dirimirt, ein Unterschied, welcher für die wissenschaftlich-methodische Behandlung von Bedeutung ist; auf der anderen Seite, daß die kirchliche Moralität und Sittlichkeit nicht die ganze Fülle der Idee des Willens umfaßt, da sie eben nur die religiöse Seite enthält, und deshalb einer nothwendigen Ergänzung in Ansehung aller Momente, welche sie voraussetzt und postulirt, bedarf. Nach der Seite der objectiven Welt leuchtet das sogleich ein; es ist aber eben so sehr auch nach der subjectiven Seite der Idee der Fall. Es wäre eine verkehrte Ansicht, wenn man etwa das ganze subjective Gebiet der Kirche, das objective dagegen dem Staat anweisen und behaupten wollte, daß die Religion die Totalität der Gesinnung bilde, auf welcher der Staatsorganismus beruhe. Diesen Gedanke, streng gefaßt, führte zu einer Theokratie und weiter zur Hierarchie, und nähme dem Staate eben so sehr seine relative Selbständigkeit als er auch die Kirche in das weltliche Gebiet herabsetzte. Ist die objective Sphäre nur in der Einheit mit der subjectiven, Sittlichkeit, und als eine von der Gesinnung entblößte Form bloß Rechtszustand und Rechtsanstalt, also bloße unmittelbare Erscheinung und Voraussetzung der Idee des Willens, keine concret erfüllte Seite derselben: so folgt daraus, daß auch der Staat als Wirklichkeit der sittlichen Idee nicht ohne Gesinnung ist, und dieselbe nicht unmittelbar aus einer Sphäre erhalten kann, welche den Staat gar nicht gesetzt hat sondern nur voraussetzt. Vielmehr theilt sich die subjective Seite der Einen allumfassenden Idee des Willens in unterschiedene Sphären, die religiöse und allgemein-moralische; diese stehen aber in einem innern, jedoch mittelbaren, Verhältniß zu einander. Die Religion läutert und heiligt das Subject in seiner höchsten Beziehung, und ebnet damit der concreten, in die Besonderheit der sittlichen Verhältnisse eingehenden Gesinnung die Bahn. In diesem Sinne bildet sie allerdings die Basis des Staats,

nämlich durch den vermittelten Zusammenhang und die höhere Einheit der Gesinnung. Wer dagegen Rechts- und Staatsverhältnisse unmittelbar aus religiösen Principien ableitet, muß nothwendig diese innerlich unterschiedenen, wenngleich nicht entgegengesetzten, Sphären in eine trübe und chaotische Verwirrung bringen, worin sie denn auch im mittelaltrigen Katholicismus vorhanden waren, indem weder das kirchliche noch staatliche Gebiet seinem Begriffe entsprach. Aus dem angegebenen Verhältnisse beider Sphären zu einander ergiebt sich außerdem noch, daß die wissenschaftliche Auffassung und Darstellung der religiösen Seite nur möglich wird, wenn auch die andere, welche sie ergänzt, nicht bloß vorausgesetzt, sondern auch in ihrem Verhältniß zur Einen Idee des Willens begriffen ist. Nur so lassen sich ihre Grenzen und die Vermittelungspunkte, worauf sie sich berühren, gehörig bestimmen. Es ergiebt sich uns hier als Resultat, was vorläufig in der Einleitung besprochen wurde, daß nämlich auch die religiöse Ethik eine philosophische Behandlung verlangt.

Da wir durch die bisherige Betrachtung zwei sich ergänzende Seiten der Idee des Willens gefunden haben, und beide auch in der religiösen Gestalt jener Idee vorkommen, so ist uns dadurch die fernere Methode und Eintheilung unserer Untersuchung vorgezeichnet. Wir haben zuerst die subjective, moralische Sphäre, welcher dem Begriffe nach die Priorität zukommt, und hierauf die sittliche Sphäre zu betrachten. Aus dem Verhältniß der Religion zu beiden Seiten ergiebt sich ferner, daß unsere Untersuchung dem bei Weitem größesten Theile nach auf die erste Seite fällt; da jedoch das religiöse Gebiet durch die objective Welt vermittelt wird und zu ihr in ein lebendiges Verhältniß tritt, so werden Sünde und Gnade auch von dieser Seite zu betrachten sein. Manche religiöse Elemente greifen über beide Seiten zugleich über, bei ihnen läßt sich deshalb die Trennung nicht festhalten; es muß aber dann wenigstens dieser Charakter derselben zum Bewußtsein gebracht, wie überhaupt festgehalten werden, daß die subjective Seite nur das eine

Moment der Totalität bildet und immer nur im Hinblicke auf ihre Ergänzung in der Objectivität völlig verstanden werden kann.

Den Uebergang zum folgenden Abschnitte bilden wir schicklich dadurch, daß wir die Frage aufwerfen und vorläufig beantworten: welche concreten Subjecte als Träger der Idee des Willens zu betrachten seien. Der Begriff und die endliche Erscheinungsform des Willens sind nur abstracte Gestalten der Idee; diese ist der wirkliche Wille, und wenn es sich um wirkliche Subjecte handelt, so kann immer nur von einer Stellung derselben zu dieser Idee, mag sie mehr oder weniger angemessen erscheinen, die Rede sein. Als höchste Formen der Idee fanden wir die Persönlichkeit auf der subjectiven Seite und den wirklichen Geist als die Einheit beider Momente der Idee. Ist hierbei nun an die menschliche Persönlichkeit und den menschlichen Geist zu denken, oder sind beide Formen auch von Gott zu prädiciren? Da man gewöhnlich sowohl dem Menschen als auch Gott Willen, Vernunft, Persönlichkeit, beilegt, und da es nur Einen Begriff und Eine Idee von ihnen geben kann, so scheint es nahe zu liegen und ganz unverfänglich zu sein, daß auch wir obige Dialektik des Willens beiden Seiten, jeder das Ganze, zuschreiben, und nur die nähere Bestimmung hinzufügen, daß die Momente der Idee des Willens, welche in der menschlichen Erscheinung sich allmälig entfalten und in Widerspruch zu einander treten können, in Gott auf ewige Weise zugleich realisirt und harmonisch verbunden sind. Allein, genauer angesehen, läßt sich diese Behauptung schon nach dem Bisherigen gar nicht aufstellen, und ließen wir uns dennoch dazu verleiten, so würde sie uns später in unlösbare Schwierigkeiten verwickeln. Denn wir sahen ja, daß jene Idee nichts Fertiges und Ruhendes ist, sondern nur durch beständige Vermittelung der endlichen Erscheinung zu Stande kommt, und daß die letztere als aufgehobenes Moment darin mitgesetzt ist. Wir müßten daher das göttliche Denken und Wollen ganz mit dem menschlichen identificiren, wenn wir jene Idee auch in Gott verlegen wollten; Gott

wäre dann mit der Menschheit in solcher Weise identisch, daß aller Unterschied beider Seiten wegfiele, und die Religion, welche an dem Unterschiede schlechterdings festhält, ein unerklärliches Räthsel wäre. Außerdem wäre bei der Annahme, daß die Idee des Willens auf beiden Seiten vorhanden wäre, jede Einwirkung Gottes auf den einzelnen Menschen und auf die Menschheit im Ganzen überflüssig und unmöglich gemacht, und die religiöse Vorstellung und Erfahrung von einer heiligenden und beseligenden Gnade Gottes wäre eine psychologisch zu erklärende Täuschung. Können wir nun Gott, sofern wir denselben in reiner Beziehung auf sich und im Unterschiede von der Menschheit denken, die Idee des Willens nicht zuschreiben, so fragt sich, welche andere Form des Willens hier ihre Stelle findet, entweder eine von denen, die uns in obiger Dialektik vorkamen, oder eine andere von uns übergangene. Denn jede Religion schreibt ihrem Gott Denken und Wollen zu, die christliche Religion als Religion der Wahrheit und Freiheit beide Formen im höchsten Sinne, und eben so muß jede Philosophie, welche den Gottesbegriff in sich zuläßt und das Absolute nicht bloß als Substanz auffaßt, Gott als absolute Intelligenz, als absoluten Geist, also als Wissen der höchsten, concretesten Wahrheit und als absolute Selbstbestimmung oder Freiheit zu begreifen suchen. Daß wir auf unserem Entwickelungsgange eine mögliche Form der Freiheit übergangen hätten, dürfte schwer zu beweisen sein, man müßte denn unter dem Möglichen ein bloß Vorstellbares verstehen, das man sich durch Abstraction von dem einen oder anderen der integrirenden Momente zurechtmacht, wie wir solche einseitige Meinungen gelegentlich schon angeführt und widerlegt haben. Sehen wir die Sache empirisch an, so brauchen wir auch in der That nicht nach anderen Formen zu suchen; denn wir finden, daß sowohl das einfache religiöse Bewußtsein als auch die Theorie hauptsächlich drei der aufgeführten Gestalten, bald einseitiger bald mehr vermittelt, Gott beigelegt hat, nämlich die Willkür, die subjective Seite der Idee des Willens

in der harmonischen Einheit der Momente, wobei das besondere Ich negirt ist, und endlich beide Seiten der Idee, aber so, daß die endliche Vermittelung anders gefaßt wurde, als es von uns geschehen ist. Diese drei Formen lassen sich leicht als die Grundzüge in vielfach verbreiteten Vorstellungen nachweisen. Als Willkür ist der göttliche Wille vorgestellt, wenn man ohne nähere Bestimmung behauptet, daß Gott thun könne was er wolle, oder wenn man einen grundlosen Rathschluß und Willen in Gott setzt, weil der Rathschluß ewig sei, und deshalb Alles, wodurch er in sich bestimmt und begründet werden könnte, erst auf denselben folge; oder wenn man Gott eine Selbstbeschränkung seines Willens und Wirkens beilegt, als ob es in der Macht Gottes stände, seiner Freiheit Grenzen zu setzen, obgleich etwas in seiner Unmittelbarkeit ebenfalls von Gott Gesetztes über diese Grenzen hinausreicht. In allen diesen Fällen faßt man Gott als mehr oder weniger abstractes Ich, für welches noch ein unmittelbarer Inhalt des Willens vorhanden ist, welcher sich nicht zur concreten Identität der Begriffsmomente aufgehoben hat. Gebildeter und tiefer sind die Vorstellungen, wobei die subjective Seite der Idee des Willens, die concrete Persönlichkeit, den Grundtypus bildet. Hier ist die Willkür in der Einheit mit einer heiligen Nothwendigkeit gedacht und hat ihren zufälligen Charakter verloren: Gott ist die höchste Vernunft, Weisheit, er ist der Heilige, der Gute schlechthin, die Liebe. In neueren Zeiten hat man, um den Pantheismus oder ein pantheistisches Element mancher Richtungen zu bekämpfen, großes Gewicht auf die Form der Persönlichkeit gelegt, und dieselbe sogar als die höchste und letzte angesehen, während die orthodoxe Kirchenlehre drei Personen in der Einheit des göttlichen Wesens unterscheidet, und damit eine über die einzelne Persönlichkeit hinausgehende höhere Einheit als absolute Form anerkennt. Ist die Persönlichkeit aber auch ein bloßes Moment in der Totalität Gottes, so bildet sie dennoch keinen abstracten, verschwindenden Durchgangspunkt, da sie ja die eine Seite der Idee

ausmacht, und man ist berechtigt, ihr eine hohe, wenngleich keine absolute, Bedeutung beizulegen. Denn sie ist der Objectivität gegenüber die in sich concrete, und insofern absolute Formbewegung der Vernunft und des Willens, die höhere Einheit der göttlichen Rathschlüsse und Zwecke. Aber diese concrete Fülle, welche die gewöhnliche religiöse Anschauung in den göttlichen Willen setzt, wird wieder in die einfache und damit abstracte Allgemeinheit des Selbstbewußtseins verflüchtigt, wenn die Reflexion hinzutritt, daß die göttliche Persönlichkeit unabhängig von der Schöpfung der Welt und der Offenbarung an sie vorhanden sei, daß Gott der Welt nicht bedurft habe zu seinem in sich concreten Selbstbewußtsein, und daß der Act der Schöpfung nicht mit Nothwendigkeit, also auch nicht mit wahrer Freiheit, sondern nach Willkür aus dem göttlichen Wesen hervorgegangen sei. Denn wie das göttliche Ich, abgesehen von der Besonderheit, dem zweiten Moment im Begriffe des Willens, noch Wille, Selbstbestimmung, Rathschluß sein könne, ist nicht abzusehen. Man meint zu solcher abstracten Auffassung des Gottesbegriffes genöthigt zu sein, um die absolute Selbständigkeit Gottes zu wahren, welche beeinträchtigt scheint, sobald Gott an der Welt, also an etwas von ihm Verschiedenem, seine Ergänzung und Bedingung erhält. Dabei ist jedoch die nahe liegende weitere Reflexion übersehen, daß, wenn die Welt durch Gott gesetzt ist, Gott sich durch seine eigene Bedingung, also durch sich selbst bedingt, und damit in concreter Weise frei ist. Nur wenn die Welt als autonomisch angesehn wird, leidet die göttliche Absolutheit. Faßt man nun das vorweltliche Selbstbewußtsein Gottes als einfaches Denken und Wollen seiner selbst, so ist es von dem leeren Ich, dem einen Moment des menschlichen Selbstbewußtseins, gar nicht verschieden, und so müssen Alle Diejenigen es auffassen, welche die, zunächst ebenfalls menschliche, Form der Persönlichkeit bei Gott urgiren. Denkt man dagegen die Rathschlüsse Gottes in Beziehung auf die künftige Welt als Inhalt hinzu, so ist damit die Unabhängig-

keit Gottes von der Welt schon aufgehoben, und was bei der nur möglichen Welt ideell geschah, muß ja bei der wirklichen Welt real eintreten: Gott für sich betrachtet, ist die reine Form und die Welt bildet dazu den Inhalt, und wahre Freiheit oder Selbstbestimmung findet in Gott statt, sofern die Welt eine vernünftige Totalität bildet und sich als solche mit der allgemeinen Form zusammenschließt. Man hat zwar diese Schwierigkeit zu umgehen gesucht und einen anderweitigen Inhalt für das vorweltliche Selbstbewußtsein postulirt; man müsse, sagt man, eine reiche Fülle innerer Bestimmungen annehmen, sie sei jedoch für uns unerkennbar. In solcher Form ausgedrückt, ist dieses Postulat ein innerer Widerspruch; denn man kann Nichts als daseiend postuliren, was man nicht bis auf einen gewissen Grad oder nach einzelnen Momenten und nach einer nothwendigen Schlußfolge erkannt hat. Jenes Selbstbewußtsein ist ja selbst eine Abstraction von einer weltlichen Gestalt; soll nun aber jener Inhalt von dem in der Welt offenbaren verschieden gewesen sein, so ist jede Brücke menschlicher Erkenntniß und damit auch die Möglichkeit jenes Postulats abgebrochen. Man postulirt einen solchen Inhalt bloß, weil man ihn nöthig hat, um die Leere des göttlichen Selbstbewußtseins auszufüllen; diese Leere hat man aber gewonnen, weil man es abstract und oberflächlich construirt hat. Häufig stellt man sich die Momente der Dreieinigkeit als Inhalt des vorweltlichen Selbstbewußtseins vor, übersieht dabei aber, daß der Logos und Geist, was später deutlicher erhellen wird, gar nicht denkbar sind als nur in Beziehung auf die Welt, daß namentlich der Logos als absolute Formbewegung der Welt die Schöpfung ideell schon enthält, und nur die logisch-metaphysische Abstraction der vernünftigen Wirklichkeit ist. Abgesehen von der wirklichen Bestimmtheit, bliebe der ganze Proceß auch nur reine Formbewegung, und wäre damit von der Idee des Willens eben so verschieden, wie die logisch-metaphysische Idee, als die von der Wirklichkeit abstrahirte reine Bewegung des Denkens, sich vom wirklichen Geiste, welcher die Na-

tur zur Voraussetzung hat und als verklärtes Moment enthält, unterscheidet. Vernunft und Wille ist darin allerdings gesetzt, aber nicht als wirkliche Bethätigung, sondern als reine Form, bloße Kategorie, absolutes Gesetz für alle Wirklichkeit. Auch ein ewiger Rathschluß in Beziehung auf die Welt ist ohne die wirkliche Welt abstracte, unwirkliche Formbewegung und daher kein eigentlicher Wille; bloßes Denken eines Inhalts ist noch kein Wollen desselben, das Beschließen führt aber unmittelbar zur Wirklichkeit, wenn nicht äußere oder innere Hemmungen entgegenstehen, und schon das Hinwegräumen der letzteren gehört zur wirklichen Ausführung des Beschlusses. Ein ewiger Rathschluß in Beziehung auf die Welt und eine zeitliche Ausführung desselben sind daher Vorstellungen, die sich nicht zu einer concreten Einheit des Gedankens zusammenfassen lassen, der volksmäßigen Anschauung aber immerhin bleiben mögen, weil diese sich schwer oder gar nicht, wie schon des Methodius Polemik gegen Origenes zeigt und ähnliche Argumentationen der neuesten Zeit bestätigen, zum Gedanken einer ewigen Schöpfung, wobei Gott nicht eine zeitliche sondern die Priorität dem Begriffe nach zukommt, erheben kann. Diese Erhebung ist aber für den wissenschaftlichen Standpunkt so nothwendig und für Jeden, der sich nur einigermaßen im Denken geübt hat, so unabweisbar, daß selbst solche Theologen, welche nicht grade Freunde speculativer Erkenntniß sind, dieselbe trotz des Schöpfungsmythus und der hebräischen Chronologie in sich vollziehen. Wird nun aber der göttliche Wille als ein ewig wirksamer und damit wirklicher gedacht, so genügt auch jene zweite Form der Subjectivität oder Persönlichkeit eben so wenig als die erste Form der Willkür. Es muß eine objective Bethätigung hinzukommen, und als solche weiß auch der religiöse Glaube den göttlichen Willen, sofern er denselben in der Offenbarung eines heiligen Gesetzes und in allen Veranstaltungen zum Heile der Menschheit, als Liebe, Gnade, Gerechtigkeit, Vorsehung, Geist, wirksam denkt, und alle diese Momente zur Anschauung eines göttlichen Reichs zusammenfaßt. Diese dritte Form entspricht

der Gestalt, welche wir als Idee des Willens aufgestellt haben, aber mit dem Unterschiede, daß die natürlichen und endlichen Momente aus der Totalität herausgeworfen und als ein von Gott Verschiedenes auf die Seite der unmittelbaren Natur oder der menschlichen Entwickelung geschoben sind. Der göttliche Wille ist nur das Höchste in der Gesammtbewegung, das Wahre und Gute, sei es als unendlicher Anstoß und Princip, oder als entfaltete, erleuchtende und befreiende Macht, als Heiligung und Verklärung menschlicher Gesinnung und objectiv-menschlicher Verhältnisse, gedacht. Weil nun aber die Totalität der Idee so als Product von zwei Factoren angesehn wird, so sind wir nicht berechtigt, die volle Idee als Form des göttlichen Willens zu bezeichnen. Wird diese objective Seite des göttlichen Willens theoretisch behandelt, so begegnen wir sehr häufig demselben Irrthume, der oben in Ansehung der objectiven Seite der Idee überhaupt gerügt wurde: man rechnet nämlich dieselbe nicht zum Willen selbst, sondern faßt sie bloß als Aeußerung, Bethätigung, Resultat des Willens auf, d. h. aber in der That, man abstrahirt dabei vom Willen. In sinnlich gefärbter Vorstellung schaut man die göttliche Persönlichkeit als ein außer- und überweltliches Selbstbewußtsein an, und jene Wirkungen als Strahlen, die von diesem Centrum ausgehen, ohne bei ihm die Form der empirischen Einzelheit aufzuheben; wie die Sonne die Erde erleuchtet und erwärmt ohne dadurch in ihrem Wesen verändert zu werden, so soll der göttliche Lebensblick aus unerreichbarer Höhe die ganze Sphäre des weltlichen Daseins durchdringen und jeder Stufe der Creaturen die Form und das Maß göttlicher Lebenskräfte ertheilen, wozu sie bei der Schöpfung bestimmt ist. Als Versuch, ein Verhältniß, das über alle Vorstellung hinausgeht, der kindlichen Anschauung näher zu bringen, mag solche Bilderreihe immerhin berechtigt sein; aber die denkende Betrachtung muß darüber hinausgehen, weil sie die Momente, welche die Vorstellung bloß neben- und nach einander auftreten läßt, zu höherer Einheit zusammenfaßt. Ist die subjective Seite

der Idee bloße Reflexion des Willens in sich als seine unendliche Form, und giebt die Objectivität erst den wesentlichen Inhalt, so kann dies beim göttlichen Willen nicht anders sein; damit wird dann aber auch die einseitige Form der Persönlichkeit aufgehoben, Gott wird zum Geiste, worin die Persönlichkeit und das Reich Gottes identisch gesetzt sind. Hiermit erhält nicht bloß die vorher bloß formell erfüllte Persönlichkeit sittlichen Inhalt, sondern es wird zugleich die Form einer bloß individuellen, endlichen Persönlichkeit, welche anderen Persönlichkeiten gegenüber steht ohne sie zu durchdringen, zur unendlichen, in sich allgemeinen Persönlichkeit erhoben. Dies ist aber nicht in einem pantheistischen Sinne gemeint, als ob etwa die Persönlichkeit Gottes die Summe aller menschlichen Persönlichkeiten wäre, vielmehr ist dieselbe die Offenbarung nach der theoretischen und praktischen Seite, welche und sofern sie sich auf der ganzen subjectiven Seite der Idee manifestirt. Diese Persönlichkeit Gottes ist aber eben so wenig etwas in sich Concretes und selbständige Totalität als die subjective Seite der Idee überhaupt; es muß wesentlich die objective Seite hinzukommen, und erst in der Einheit beider Seiten ist Gott Geist, Gott im concreten, strengen Sinne des Worts. Durch diese kurzen Angaben und Behauptungen ist allerdings die Sache noch nicht bewiesen; sie mögen hier einstweilen als vorläufige Definitionen stehen, welche wir durch die folgende Ausführung durch die einzelnen Momente durchführen und zugleich als Inhalt des christlich-frommen Selbstbewußtseins aufzeigen werden. Wir treten damit eben so sehr einer herrschenden Verstandesbetrachtung entgegen, welche Göttliches und Menschliches bloß neben einander stellt, als auch einer wieder auftauchenden pantheistischen Vermischung beider Seiten, welche nicht minder bloße Verstandesansicht ist und sich nicht zum Begriffe des Geistes erhoben hat. Hier genügt es, nachgewiesen zu haben, daß die verschiedenen Bestimmungen, welche von religiösem und philosophischem Standpunkt aus in den göttlichen Willen gesetzt werden, in unserer Entwickelung des Begriffs, der

Erscheinung und der Idee des Willens allerdings mitenthalten sind, aber so, daß nur der allgemeine Begriff, nicht seine Realität in der endlichen Erscheinung oder in der Idee nach allen integrirenden Momenten, auf Gott Anwendung erleidet. Damit versteht es sich nun auf der andern Seite von selbst, daß auch nicht die Menschheit, sofern sie im Unterschiede von Gott gedacht wird, Träger dieser Gestalten sein kann. Denn die Intelligenz und concrete Freiheit ist im Menschen wesentlich durch göttliche Offenbarung und Wirksamkeit vermittelt; alle concreten Formen müssen daher immer als Producte zweier Factoren angesehen und, so weit es möglich ist, in ihre einfachen Momente analytisch aufgelöst und wiederum zu lebendiger Einheit synthetisch verbunden werden. Autonomie und moralische Freiheit des abstract für sich gesetzten menschlichen Willens kann es nach streng religiöser Ansicht der Sache nicht geben; eben so wenig menschliche Persönlichkeit, sofern der Ausdruck die subjective Seite der Idee bezeichnet, ohne göttliche. Diese Abhängigkeit des Menschen von Gott erstreckt sich vermöge der Identität beider Seiten der Intelligenz auf die Erkenntniß und den Willen zugleich, und muß bei unserer Aufgabe auch nach beiden Beziehungen gleichmäßig berücksichtigt werden. Gehört es nun zum Begriff der menschlichen Natur, welcher eben in der Intelligenz liegt, daß derselbe erst durch ein mitgesetztes göttliches Element Realität gewinnen kann, so muß dieses auch an sich oder als Vermögen schon in jener Natur mitenthalten sein; es ist der göttliche Grund, das göttliche Princip im Menschen, welches zur Entwickelung kommt. Der Mensch ist an sich mit Gott Eins, nicht zwar im Sinne einer abstracten Identität, als ob er ein geborner und werdender Gott wäre — eine Vorstellung, die auf dem Boden der Naturreligion wohl vorkommen kann, auf unserem Standpunkte aber wahnsinnig wäre, und der neueren Speculation bloß durch Consequenzmacherei zugeschrieben wird — sondern in dem Sinne, daß die menschliche Natur auf allen Stufen der Entwickelung nach ihren integrirenden Begriffsmomenten

nicht gedacht werden kann ohne jenes Complement; der Mensch ist nach dem Bilde Gottes geschaffen. Ist nun aber das wahrhaft Menschliche, im Unterschiede von der getrübten Erscheinungsform gedacht, zugleich ein Göttliches, findet in dieser Hinsicht gar kein Gegensatz sondern nur ein Ineinandersein beider Seiten statt, so folgt dasselbe auch umgekehrt von Gott; auch dieser muß, in der Realität seines Begriffes oder als Idee gedacht, das wahrhaft Menschliche mit umschließen. Die reflectirende Vorstellung erkennt dieses innere Verhältniß beider Momente auf der menschlichen Seite leicht an, sträubt sich aber gewöhnlich, dieselbe Consequenz auch auf Seiten Gottes einzuräumen, weil sie nicht einsieht, daß mit der Bestimmung des Verhältnisses auf der einen Seite auch unmittelbar das der andern mitgesetzt ist. Ist der Mensch das Abbild Gottes, so ist Gott das Urbild des Menschen; kommt jenes Abbild erst durch Gott und in Gott zur Entfaltung seiner realen Möglichkeit, so auch das Urbild in und durch den Menschen, da ja das Abbild nur in beständiger, lebendig sich vermittelnder Identität mit dem Urbilde Abbild ist und bleibt, und eben so umgekehrt das Urbild. Es handelt sich hier nicht um äußerlich trennbare Gestalten, wie etwa das Bildniß eines Menschen von dem lebendigen Original getrennt und in unzähligen Copieen vervielfacht werden kann; die Ebenbildlichkeit des Menschen ist nur, sofern sie Gott schaffend und erhaltend beständig setzt, sich also beständig objectiv wird, und so in der Einheit des subjectiven Begriffs und der Realität die Idee, der wirkliche Geist ist.

Hiernach dürfen wir den ganzen Prozeß der Freiheit weder Gott noch dem Menschen zuschreiben, sondern beiden Seiten, sofern sie in Einheit gedacht sind. Es ist dies nicht unsere subjective Reflexion, sondern innere Thätigkeit der wirklichen Religion, deren Momente wir dialektisch auffassen und damit begreifen wollen. Dabei ist es von der größesten Bedeutung, daß der Unterschied der religiösen und der philosophischen Form gehörig erkannt, und eben so der religiöse und philosophische Sprachgebrauch auseinan-

der gehalten wird. Die Begriffsmomente, welche das speculative Denken als flüssige dialektische Bewegung auffaßt, als Momente einer concreten Identität, welche für sich betrachtet abstract und unselbständig sind, auf einander hinweisen und nur in der Vereinigung Wahrheit haben, erscheinen im religiösen Selbstbewußtsein in der Form des Verhältnisses, als Seiten, die sich auf einander beziehen, sich auch relativ vereinigen, ohne jedoch zu eigentlicher Identität aufzugehen. Allerdings hat die Religion des Geistes auch eine Reihe von Gestalten, worin eine solche Identität wirklich gesetzt ist, wie Liebe, Versöhnung, Freiheit, Geist; aber die Seiten, woraus dieselben erwachsen, treten der Vorstellung nicht in solcher Unselbständigkeit entgegen, wie dem Gedanken, vielmehr setzt dieselbe das Resultat zurück und macht es damit selbst zur Voraussetzung. So erscheint Gott schon als Liebe, Geist, sofern er der Welt noch gegenübersteht, was der dialektischen Entwickelung der Idee widerspricht, welche nur als realisirt wirkliche und eigentliche Idee ist, auf der andern Seite aber für die religiöse Anschauung volle Wahrheit hat, weil diese nicht den streng-wissenschaftlichen Gang des allmäligen Werdens ihrer Momente zurücklegt. Denkt man die Schöpfung der Welt und die Offenbarung als ewigen Act Gottes, so ist Gott auch in ewiger Weise als Resultat seiner eigenen Thätigkeit vorhanden gewesen, und kann als Gott, also nach der ganzen Fülle seines Wesens, nur in der Form des Geistes angeschaut werden. Was die Wissenschaft dialektisch, aber nicht zeitlich, nach einander werden läßt, indem sie die Gedankenbestimmungen, welche in der concreten Vorstellung Gottes liegen, vom Unbestimmten zum Bestimmteren fortgehend heraussetzt, das faßt die Vorstellung zur einfachen Synthese zusammen, und weiß das Resultat zugleich als Princip. In der That muß die Wissenschaft selbst am Schluß ihrer dialektischen Fortbewegung zu dieser Erkenntniß gelangen: das Resultat wird als die energische Macht gewußt, welche sich ihre Voraussetzung selbst gemacht hat, und das Ganze ist so ein Kreislauf, der in

sich selbst zurückkehrt, und worin das einzelne Moment nicht unabhängig vom Ganzen und das Ganze nicht vom einzelnen Moment ist; der Unterschied von der einfachen religiösen Betrachtungsweise besteht nur darin, daß theils die Aufeinanderfolge der einzelnen Momente nach ihrem wesentlichen Gedankengehalt bestimmt, theils die zeitliche Aufeinanderfolge in Beziehung auf die Totalität negirt, und nur in Beziehung auf die inneren Unterschiede der einzelnen Momente zugelassen wird. Die Religion kann sich aber, da der Gedanke das innere Princip ihrer Bewegung bildet, keineswegs gänzlich der dialektischen und damit allmäligen Gestaltung ihrer Momente entziehen, sie denkt Gott selbst bald abstracter, bald concreter, indem sie sich die göttlichen Eigenschaften nach einander vergegenwärtigt, oder den göttlichen Willen als Gesetz und als Gnade unterscheidet: der charakteristische Unterschied von der Speculation liegt jedoch darin, daß die Seiten mehr neben und nach einander, weniger in einander aufgefaßt werden, eine Weise des Denkens, wodurch sich ja überhaupt die innere Anschauung von dem reinen, speculativen Denken unterscheidet. Die immanenten Unterschiede der Idee werden bald nach der verständigen Betrachtungsweise als sich einander gegenüberstehende Seiten eines Verhältnisses, also in der Bestimmtheit endlicher Reflexion, vorgestellt, bald im Gefühl und kraft der vernünftigen Bewegung des Selbstbewußtseins als Eins gesetzt; die vernünftige Dialektik fehlt dabei keineswegs, ist aber nicht zur methodischen Form ausgebildet. Es fehlt das durchgebildete und klare Bewußtsein, daß die eine Seite immer nur vermöge der andern ist, in die andere übergeht, und daß dessenungeachtet im Resultate nicht der Unterschied sondern nur der Gegensatz der Seiten aufgehoben ist. Für den religiösen Standpunkt selbst kann sich deshalb das theoretische Wissen um die Einheit gewisser Seiten verbergen, obgleich dieselbe praktisch vorhanden ist, besonders in Ansehung solcher Momente, welche nur der reine Gedanke adäquat erfassen kann. So weiß das fromme Selbstbewußtsein den göttlichen und menschlichen Willen, sobald

der Mensch in den Stand der Gnade getreten ist, in wahrer Identität; daß aber die Gegensätze von Gott und Welt, Menschlichem und Göttlichem, Natürlichem und Ideellem, Gnade und Freiheit, im wirklichen Geiste aufgehoben sind, kann nur die speculative Erkenntniß durch immanente Verknüpfung aller hierher gehörigen Denkbestimmungen, mögen sie als Gefühl, Vorstellung, Ahnung, Glaube oder als reines Denken erscheinen, erfassen und kraft der absoluten Formen des Begriffes und der Idee begreifen. Aber die Elemente und Prämissen dazu enthält die Religion selbst, sofern sie lehrt, daß der Vater und Sohn in den Gläubigen wohnen, mit ihnen Eins sind im Geiste. Diese Einheit kann natürlich nichts Persönliches sein, da sie vielmehr als das einigende Band und die Form der Identität unterschiedener Persönlichkeiten gewußt wird: sie hat daher diese Personen als Momente in sich und ist insofern concreter und höher als diese Personen selbst. Das Höchste ist daher ein Unpersönliches, aber so, daß es die Form der Persönlichkeit zu seinen Momenten hat, nicht etwa unterpersönlich sondern überpersönlich, übergreifende Einheit der Personen, ist. Zwar hat die spätere Kirchenlehre auch dem heiligen Geiste die Form der Persönlichkeit zugeschrieben, aber dann versteht man darunter nicht die Einheit Gottes und der Gläubigen, sondern bloß die eine Seite des Verhältnisses, so daß es nur ein anderer Ausdruck ist für den Vater und Sohn, sofern dieselben in den Gläubigen wohnen; dem Geiste steht dann die Einheit beider Seiten und ihre Entfaltung zum Reiche des Geistes als das Höhere gegenüber. Begreiflich muß man diese Einheit auflösen, sobald man das rein-göttliche Element, wie in der Lehre von der Dreieinigkeit, verknüpfen und der menschlichen Seite gegenüberstellen will, die einfache Schriftlehre ist aber im Selbstbewußtsein und in der Anschauung des Geistes concreter und tiefer als die spätere, großentheils verständige und damit abstracte, Lehrentwickelung. Indeß gehört es allerdings zur Weise der religiösen Vorstellung, das Verhältniß der Seiten bald als Unterschied, bald als Identität

auffassen, und den einen oder andern Gesichtspunkt herauszukehren; ist das religiöse Element überhaupt tief aufgefaßt, so werden solche Abstractionen im Fortgang des Lehrsystems von selbst aufgehoben, wie die abstracte Form des göttlichen Geistes in der Lehre von der Gnade und von der Kirche. Man hat es von religiösen Voraussetzungen aus der speculativen Philosophie öfter zum Vorwurf gemacht, daß sie als höchste Form alles Denkens und aller Wirklichkeit ein Absolutes, Unpersönliches, nicht eine absolute Persönlichkeit aufstelle. Um hierüber richtig zu urtheilen, muß man vor allen Dingen wissen, was überhaupt absolut heißt. Bekanntlich ist dieser Ausdruck dem Relativen entgegengesetzt, und bezeichnet Etwas, das nicht im Verhältniß der Relation steht, also überhaupt in keinem Verhältniß zu einem Andern, da jedes Verhältniß wenigstens zwei Seiten umschließt, die einander bedingen und so beide relativ sind. Das Absolute oder Unbedingte kann daher in keinem Verhältniß zu einem Andern, wodurch es bedingt würde stehen, es müßte denn das Andere selbst gesetzt und damit sich seine eigene Bedingung gestellt haben. In diesem Falle ist aber das Absolute nicht die eine der beiden Seiten, sondern ihre Einheit. Der gewöhnliche Sprachgebrauch behandelt nun bekanntlich das Absolute selbst als ein Relatives, spricht von absoluter Nothwendigkeit, absolutem Willen, absoluter Vollkommenheit, wo nur ein relativ hoher Grad davon vorhanden ist. Eben so gebraucht die Philosophie das Wort, um das Gegensatzlose in einer bestimmten und damit auch relativen Sphäre zu bezeichnen: jeder in sich beschlossene und zurückkehrende Kreis von Gedankenbestimmungen, welcher also in dieser Sphäre alle seine Bedingungen umschließt und zu concreter Identität vereinigt, heißt absolut, obgleich derselbe wieder in ein Verhältniß zu einer höheren Totalität treten und damit relativ werden kann. Aber Eine höchste und letzte Totalität stellt die Philosophie auf, worin alle Schranken und Bedingungen, alle Verhältnisse und Gegensätze aufgehoben sind, nämlich das Absolute schlechthin als Identität des Natürli-

chen und Reingeistigen, näher bestimmt als der absolute Geist. Dieses Absolute als Einheit aller Gegensätze umfaßt auch die Persönlichkeit, ist aber selbst keine Person, weil eine solche nicht absolut im strengen Sinne des Worts sein kann, da der Begriff der subjectiven Allgemeinheit den Gegensatz zur objectiven involvirt und damit nur eine relative Totalität bezeichnet. Denkt man sich nun Gott der Welt gegenüber, so ist derselbe nicht absolut, weil ihm eine Schranke gesetzt ist; hebt man diese durch den Gedanken hinweg, daß ja Gott nicht durch sein eigenes Werk bedingt werde, da er vielmehr alle Bedingungen für die Welt in sich trage, so denkt man Gott nicht mehr für sich, sondern in Einheit mit der Welt: alle Bestimmtheiten der Welt, welche in Relation zu einander eben so viele Bedingungen sind, sind dann Gott selbst immanent, Gott ist mithin als Weltgeist gefaßt. Dabei darf man jedoch nicht an Zeitgeist, Volksgeist und andere bloß relative Totalitäten denken; nur das Höchste, Heiligste, Vollkommenste ist in der That schrankenlose und damit absolute Allgemeinheit. Die Allheit in räumlicher und zeitlicher Ausbreitung ist die abstracteste, unangemessenste Erscheinungsform der Allgemeinheit; wer daher das Weltall oder Universum — Ausdrücke die gewöhnlich abstract gefaßt werden — für das Absolute ausgiebt und die Religion für die Anschauung des Universum, steht noch auf dem Boden der abstracten Vorstellung und setzt das Geistlose über den Geist. Die äußere Natur enthält trotz ihrer Harmonie lauter unaufgelöste Widersprüche in sich, sie ist das durch und durch Bedingte und steht dem Absoluten am fernsten. Erst die sich selbst wissende und hervorbringende concrete Allgemeinheit, welche von der Allheit wohl zu unterscheiden ist, also der theoretische und praktische Geist und das Reich des Geistes, ist das Absolute im höchsten Sinne des Wortes. Der letzte Unterschied in dieser Einheit besteht in der Persönlichkeit und dem allgemeinen Geiste; beide durch einander und in einander, beide unendlich, Geist für den Geist und so im absoluten Verhältniß, das kein Verhältniß im gewöhnlichen Sinne mehr ist, sondern schrankenlose Identität im Unterschiede der Vermittelung. Verfolgt man mit ganzer Aufmerksamkeit diese aller-

dings schwierige, aber im Ganzen einfache Dialektik, und bedenkt auf der andern Seite, daß auch die Religion als letztes Ziel und höchste Form des göttlichen Lebens die Einheit Gottes mit der erlösten und versöhnten Menschheit, daß sie ein Reich des Geistes und die endliche Aufhebung aller widerstrebenden Gegensätze lehrt, damit Gott Alles in Allen sei, als Geist dem Geiste in allen Persönlichkeiten erscheine und alle zu verklärten Organen seiner selbst habe: so begreift man in der That nicht, wie man den Widerspruch gegen die philosophische Form des Absoluten, vorausgesetzt, daß dieselbe richtig gefaßt wird, auf christliche Vorstellungen basiren konnte. Denn mag immerhin ein nicht unbedeutender Unterschied der sich entsprechenden religiösen und philosophischen Form bestehn, so stimmen beide doch in der Hauptsache überein, fassen die Persönlichkeit als höchstes und bleibendes Moment im Geiste, diesen aber als umfassende Einheit aller Personen, also als letzte Spitze des Ganzen. Das Absolute der Speculation ist daher nicht Gott, wie ihn die einfache Vorstellung festhält, sondern Gott in der Einheit mit der Welt, oder bestimmter, Gott in der Einheit mit seinem Reiche, als Alles in Allen. In derselben Weise ist bei allen religiösen Elementen ihr bestimmter Gehalt für den Gedanken analytisch zu entwickeln und ihr Verhältniß zu den Kategorieen zu bestimmen. Nicht zerstörend sondern begreifend muß die Wissenschaft verfahren, wenn sie wahre Erkenntniß in diesem höchsten Gebiet des Lebens fördern will; sie begreift aber, sofern sie die Seiten der verschiedenen Verhältnisse innerhalb des religiösen Selbstbewußtseins als Momente des Begriffes und der Idee nachweist, und dabei zugleich den durch das Wesen der Religion bedingten Unterschied der Erscheinungsform dieser Momente erklärt. Die religiöse Weise des Ausdruckes ist nicht mit der philosophischen zu vertauschen, sondern beide sind zunächst mit einander zu vergleichen und dann weiter durch immanente Dialektik des auf beiden Seiten treibenden Gedankens wahrhaft zu vermitteln. — Wie sich diese Dialektik in Ansehung der Idee und Erscheinung des Willens gestaltet, werden die folgenden Abschnitte zeigen.

Zweiter Abschnitt.

Die subjective Seite der Idee des Willens oder die religiös-moralische Sphäre.

1. Die wesentlichen Momente dieser Sphäre.

Wir haben den Inhalt dieser subjectiven Sphäre nach einem dreifachen Gesichtspunkte zu betrachten. Zuerst sind die Hauptmomente in dialektischer Entwickelung und nach der Bedeutung, die jedes einzelne im Zusammenhange des Ganzen hat, darzustellen, so daß wir vom einfachen Begriffe dieser Sphäre ausgehen, hierauf die endliche Erscheinung der Momente, und zuletzt ihre wirkliche Identität oder die gesetzte Idee nach der Seite der Innerlichkeit abhandeln. Es wiederholt sich hierbei der Proceß des ersten Abschnittes, aber in viel concreteter Gestalt, und, da alle Prämissen bereits erörtert sind, in kürzerer Weise. Zweitens beobachten wir den empirischen Entwickelungsgang des Subjects von dem natürlichen Zustande der Indifferenz der Momente des Willens bis dahin, wo die Idee der Freiheit in ihm Wirklichkeit gewinnt, und prüfen dabei die verschiedenen Weisen, wie man das Dasein und den Ursprung des Bösen oder der Sünde zu erklären pflegt. Drittens betrachten wir die verschiedenen Momente des menschlichen Willens in ihrem Verhältniß zu der göttlichen Wirksamkeit, und machen damit den allgemeinsten und höchsten Gesichtspunkt

geltend, der nach einzelnen Momenten und Prämissen zwar schon in den ersten beiden Betrachtungsweisen mitenthalten ist, hier aber nach der Totalität der Momente eintritt, und zugleich eine Prüfung der wichtigsten Ansichten hierüber nöthig macht. Indem sich die Untersuchung durch diese drei Stadien bewegt, wird der Inhalt selbst immer reicher und concreter, bis die Subjectivität sich zur geistigen Persönlichkeit erfüllt.

Was zuerst die **wesentlichen Momente** dieser Sphäre betrifft, so ergab sich uns ihr **Begriff** schon bei der Entwickelung der Idee des Willens, und wir haben nur noch die Grundzüge seiner Dialektik hinzuzufügen, um so durch diese reinen Gedankenbestimmungen die Betrachtung des concreteren religiösen Selbstbewußtseins vorzubereiten und zu erleichtern. Wir sahen, wie dem besondern Ich der gegenständliche Inhalt als allgemeiner Wille oder absoluter Zweck gegenübertrat; das subjective oder besondere Ich nimmt denselben in sich auf, realisirt ihn, und zwar zunächst in dieser innerlichen Sphäre, so daß es nichts Anderes will als jenen Inhalt. Dieser ist zuerst nur im Denken, Gefühl, der Vorstellung gesetzt und hat in dieser Weise nur abstracte Realität, hat sich erst als gedachter Zweck, noch nicht als wirklicher Wille bethätigt, entspricht daher in dieser Gestalt seinem eigenen Begriffe nicht. Denn danach ist er wesentlich Selbstbestimmung, er muß sich also im Moment der Besonderheit setzen, und das ist hier das subjective, besondere Ich. Werden daher **beide Momente**, der allgemeine Wille und das besondere Ich **identisch gesetzt**, so giebt dies die subjective Selbstbestimmung, welche weder auf die eine noch auf die andere Seite fällt, sondern die Einheit beider ist. Der allgemeine Wille bestimmt sich selbst im Subject und ist erst dadurch wirklicher Wille, und das besondere Ich bestimmt sich durch den allgemeinen Willen und gewinnt erst dadurch Inhalt. Beide Seiten, außerhalb der Einheit gedacht, stehen bloß in einem Verhältniß zu einander, das Ich ist reine Abstraction, der allgemeine Wille dagegen concreter und vernünftiger Zweck, aber nur für das

Bewußtsein; die wahrhafte, tiefe Erkenntniß desselben fällt mit seiner Realisirung zusammen, das Ich weiß ihn als seine eigene absolute Bestimmung und muß ihn damit auch wollen, mag auch die wirkliche Ausführung noch gehemmt sein. Hält man nun einfach diese Einheit beider Momente fest, abstrahirt von dem anderweitigen Inhalt des Subjects, welcher in den Willen eindringen könnte, denkt überhaupt jene Realisirung nicht als Werdendes, sondern spricht sie im Allgemeinen als daseiend aus, so erhält man den Begriff des subjectiven oder, näher bestimmt, des persönlichen Willens oder den Begriff der subjectiven Seite der Idee des Willens.

Diese einfache Identität der Momente ist aber nicht unmittelbar vorhanden, sondern muß sich erst allmälich hervorbringen. Es tritt damit die Endlichkeit des subjectiven Willens ein, die concretere Form der endlichen Erscheinung des Willens überhaupt, wie wir sie früher betrachteten. Letztere Gestalt ist hier bereichert durch den allgemeinen Willen und die objective Welt, welche beide im Bewußtsein mitgesetzt sind. Der mögliche Inhalt, welcher dem formellen Ich gegenübertritt, liegt nämlich theils in den noch unmittelbaren Trieben und allerlei Begierden, theils in dem allgemeinen Willen und seiner Forderung, den absoluten Zweck subjectiv und objectiv zu realisiren. Beide Seiten wollen befriedigt werden und treiben das formelle Ich, welches wegen seiner eigenen Inhaltlosigkeit noch nicht zu einer concreten, beide Seiten versöhnenden Macht geworden ist. Der absolute Zweck tritt mit der Forderung des Sollens — nicht des Müssens, da aller Zwang aus dem Bereiche des Freien ausgeschlossen ist — dem Ich entgegen, und dieses erkennt kraft des Gewissens, d. i. des Wissens um die an sich seiende Identität des absoluten Zwecks und des subjectiven Willens, jene Forderung an. Da dieselbe aber noch nicht sein eigener Entschluß ist, so bildet sie die Schranke des Ich, welche aufgehoben werden soll. Die Triebe und Begierden bilden eine zweite Schranke und suchen das Ich zu hemmen, jener For-

derung zu genügen. Das Ich, welches zwischen beiden Seiten steht, von beiden angezogen wird, aber mit keiner eine concrete Identität bildet, kann sich nur durch Wahl einen Inhalt geben und sich damit als Willen setzen; diese Selbstbestimmung ist daher die subjective Willkür. Ob die eine oder andere Seite aufgenommen wird, ändert diese Form nicht, da man auch der Forderung des allgemeinen Willens und der Stimme des Gewissens auf willkürliche Weise genügen kann, so lange es nämlich ohne wahrhafte Ueberzeugung und Freiheit geschieht. Dies findet aber so lange statt, als der absolute Zweck eine Schranke für das Ich bildet, welche es durch Aufnahme desselben nicht überwindet, sondern nur in sich selbst hereinsetzt, indem es den allgemeinen Willen als eine relativ-fremde, nöthigende Macht, nicht als die innerste Wahrheit seines eigenen Willens weiß. Nur die formelle Bewegung der Selbstbestimmung macht diese Willkür zur Freiheit, sie ist aber hier derselbe Widerspruch innerhalb der Begriffsmomente, dieselbe Zufälligkeit des Willens, wie sie früher schon im Allgemeinen aufgezeigt ist. Aber auch hier ist festzuhalten, daß nicht die nackte Formbewegung sondern die oberflächliche Einheit von Form und Inhalt den Begriff der subjectiven Willkür constituirt, und daß der reine Begriff derselben empirisch nicht vorkommen kann. Das reine Ich kann im Selbstbewußtsein erst in Folge längerer Vermittelung eintreten, und der allgemeine Wille wird bei jedem Individuum, welches in einem sittlichen Gemeinwesen geboren und erzogen ist, zuerst als äußerliche Auctorität gesetzt, und macht sich dann erst als relativ-innere Forderung geltend; dem klaren Selbstbewußtsein und der wirklichen Wahl und Willkür des Subjects geht daher schon eine Bethätigung des dämmernden Selbstbewußtseins und des noch verhüllten Willens vorher, deren Resultat das Ich zur Ausübung der eigentlichen Wahlfreiheit mitbringt. Nun ist freilich der allgemeine Wille, wie er als Seite des innern Selbstbewußtseins auftritt, durch die objective Seite der Idee wesentlich vermittelt, und man

könnte deshalb die Frage aufwerfen, wie sich denn die subjective Willkür bei den Individuen gestalte, welche ohne die Voraussetzung eines sittlichen Gemeinwesens und einer in der Erziehung auftretenden Auctorität gedacht werden. Denn geht man in der Geschichte der Völker zurück, so muß man, wenngleich selten oder fast gar nicht empirisch, so doch durch eine von der sittlichen Entwickelung abstrahirte Analogie des Gedankens zu einem Punkte kommen, wo die objective Seite der Idee noch gar nicht vorhanden war und vom Innern aus sich erst gestalten sollte. Hierauf müssen wir antworten, daß bei solchen Zuständen auch die subjective Willkür, überhaupt die wirkliche Subjectivität, aus dem Grunde des natürlichen Menschen noch nicht herausgesetzt war; die Momente der Idee können sich nur in Beziehung auf einander gestalten, und auch die religiöse Vorstellung von einer scheinbar äußerlich mitgetheilten Offenbarung kann diese Wahrheit nicht umstoßen, da eben das Äußerliche darin bloßer Schein und der Inhalt wie die Vermittelung aller Offenbarung durch die Totalität der Idee des Geistes, nach der subjectiven und objectiven Seite, bedingt und vermittelt ist. Eine empirisch vorgestellte erste Wahl, wobei das bisher neutrale Ich entweder der Stimme des Gewissens oder der Lockung seiner Begierde folgte, kann es daher nicht geben; die Sache ist erfahrungsmäßig immer viel zusammengesetzter und verwickelter als die einfache Theorie sie vorstellt. — Der absolute Zweck, den das Ich realisiren soll, ist **das Gute**, und, sofern von seiner Realität abgesehen wird, das an sich Gute oder Urgute. Das Subject hat aber noch keine wirkliche Erkenntniß davon, bis es den Zweck irgendwie auch realisirt hat; das Gute wird als solches erst gewußt, wenn es nicht mehr dem besondern Ich gegenübersteht, sondern in Identität damit getreten ist. Hält man daher den **reinen** Begriff der subjectiven Willkür fest, so giebt es für das Ich nur eine abstract und als Schranke auftretende Forderung, aber nichts Gutes. Betrachtet man dagegen die subjective Willkür nach ihrer empirischen Erscheinung, also als ein relatives

Durcheinandersein von willkürlichen und wahrhaft freien Willensbestimmungen, und dem analog auch das entsprechende Denken als bloßes Bewußtsein und wirkliche Erkenntniß: so muß man auch dem Subject ein Wissen des Guten beilegen, welches durch einzelne Acte der Vollziehung desselben, wenigstens im innern Wollen, bedingt ist, und durch fernere Aufnahme des absoluten Zwecks in den Willen zur concreteren und lebendigeren Erkenntniß fortschreitet. Ist dieser Proceß einmal eingetreten, so überflügelt allerdings das Wissen den Willen, sofern das Gute als Allgemeines früher gewußt als gewollt und ausgeführt ist; dies erklärt sich aber aus dem Verhältniß beider Seiten der Intelligenz, sofern, wenn sie unterschieden werden, das Allgemeine auf die Seite der Erkenntniß, das Besondere auf die des Willens fällt. Ein abstract allgemeines Wollen des Guten, eine gute Gesinnung in unbestimmter Allgemeinheit, läßt sich zwar auch mit dem allgemeinen Wissen davon verbinden, alle besondere Momente des Guten lassen sich überhaupt vom einzelnen Subject nicht realisiren, wenn man auch nur den Unterschied des Geschlechts, Alters, Standes berücksichtigt; das Denken muß daher seiner Natur nach das Allgemeinere sein. In der wirklichen Idee aber findet diese Trennung der Momente nicht statt; die wahrhafte Erkenntniß des Guten ist zugleich ein Wollen desselben. Denn das Gute ist nur als ein Allgemeines denkbar, seine besonderen Momente sind nur gut kraft der organischen Identität mit dem Allgemeinen; fällt diese Beziehung weg, so verliert damit die Besonderheit auch den Charakter des Guten. Daher kann das Ich das Gute nur in sich aufnehmen, sofern es zugleich einen tieferen Hintergrund hat, abstractes Moment der Intelligenz überhaupt ist, und vermöge dieser concreteren Allgemeinheit des Denkens auch das Gute weiß. Abstrahirt man vom Denken, so kann der subjective Wille das Gute gar nicht vollbringen, weil es für ihn gar nicht da ist. Auf der andern Seite gewinnt aber das Subject diesen concreten Hintergrund erst durch die wirkliche Identificirung der abstracten Form mit dem wahr-

haften Inhalt, das Gute tritt damit aus dem bloßen Bewußtsein, worin es eine dem Ich fremde Macht ist und noch nicht als das Gute gewußt wird, in das Selbstbewußtsein, erhält damit die Bedeutung des absoluten Wesens als subjectiven Willens, und zu der absoluten Forderung kommt auch die absolute Befriedigung und Freiheit hinzu, ohne welche das Gute seinem Begriff nicht entspricht. Also durch Wissen, Anerkennung, Ueberzeugung, Erfahrung wird das an sich Gute für das Subject zum wirklich Guten. Behauptet man nun, daß die eigentliche Erkenntniß des Guten erst durch den mit dem Guten erfüllten Willen möglich werde, so entsteht freilich ein Widerspruch; denn das Wollen des Guten involvirt schon ein Wissen desselben, nach obiger Behauptung wäre aber nicht einzusehen, wie dieses Wissen vor dem Wollen da sein könnte. Dieser Widerspruch hebt sich jedoch, wenn man beide Seiten dialektisch und allmälig entstehen läßt, und in der Gestalt, worin beide dem Begriff entsprechen, nicht bloß ein Nacheinander sondern auch ein Ineinander beider anerkennt. Man würde aber diese ganze Darstellung völlig mißverstehen, wenn man darin die Behauptung ausgesprochen fände, daß der Mensch nicht einzelne Momente, Seiten, Acte des Guten früher wissen könnte als er sie wollte; diese Meinung widerstreitet so sehr aller gesunden Einsicht und aller Erfahrung, daß Niemand sie im Ernst aufstellen kann. In diesem Zusammenhange handelt es sich aber nicht um diese einzelnen Seiten, wobei das Wissen um das Gute überhaupt schon vorausgesetzt wird, sondern um dieses Gute im Allgemeinen selbst, also um das, wodurch alles Besondere erst den Charakter des Guten hat. Von diesem, zunächst zwar nicht concret erfüllten aber doch immer wesentlich Allgemeinen, behaupten wir, daß keine Erkenntniß desselben — nicht im wissenschaftlichen sondern im allgemeinen Sinne — statt finde, ohne daß das erkennende Subject das Gute auch irgendwie realisirt hätte. Für Diejenigen, welche den nothwendigen dialektischen Gang des Erkennens überhaupt, das Umbiegen des Bewußtseins zum Selbst-

bewußtsein und weiter zum Geist begriffen haben, hat die Sache gar keine Schwierigkeit, da das Gute, als die subjective Identität aller Momente der Idee, die theoretische und praktische Seite des Geistes umschließt. Aber auch für den nicht-speculativen Standpunkt muß die Sache einleuchtend werden, sobald man sie nur concreter faßt, das subjectiv gesetzte Gute als die gute, wohlwollende, pflichtgemäße Gesinnung bestimmt. Niemand wird diesen Charakter der Gesinnung, weil er sich aller äußeren Erfahrung entzieht, bei einem Andern zu erkennen im Stande sein, der ihn in sich selbst nicht irgendwie, sei es auch nur nach vereinzelten Seiten und in der Form eines bloßen Wunsches und ohne Energie vollzogenen Wollens und Strebens, realisirt hat. Kurz, alles Moralische kann als solches nur gewußt werden, weil es in dem wissenden Subject irgendwie selbst gesetzt ist. In der berechnenden Menschenkenntniß sind zwar die Kinder der Welt gewöhnlich weiter als die Kinder des Lichts; diese Kenntniß erstreckt sich aber hauptsächlich auf den niederen Inhalt der Subjectivität, Triebe, Leidenschaften, endliche Zwecke, in Ansehung des höheren Inhalts dagegen verrechnen sie sich vielfach, weil sie allenthalben den Maßstab ihres eigenen Innern und der gemeinen Erscheinungssphäre anlegen. Auch das Gewissen als mahnende Stimme zum Guten ist nicht unabhängig vom subjectiven Willen und seiner Identität mit dem absoluten Zwecke denkbar, da es erst rege wird, wenn das Subject überhaupt ein Wissen vom Guten hat, und selbst das absolute Band beider Seiten, die subjectiv-allgemeine Form des Guten ist. — Was vom Wissen des Guten gesagt ist, gilt nun auch vom Wissen seines Gegentheils, des Bösen. Dieses entsteht nämlich, wenn sich das Ich gegen die Forderung des absoluten Zwecks von einem Inhalt bestimmen läßt, welcher kein Moment in dem allgemeinen Begriff des Willens bildet. Inhalt der Willkür wird ein solches Element aber erst durch die formelle Vermittelung des Ich, durch die Einheit des Ich und seiner Bestimmtheit, also als subjective Willkür; diese ist aber hier nicht bloß der

innere Widerspruch des Willens in sich, wie wir sie bei der früheren formellen Betrachtung kennen lernten, sondern zugleich der Widerspruch und Gegensatz zum Guten. Das Böse im moralischen Sinne des Worts — und das ist sein eigentlicher Begriff, wodurch es von dem Unvollkommenen, dem Schlechten, dem Unrecht u. s. w. verschieden ist — setzt das Wissen um den absoluten Zweck oder das Gesetz und zugleich ein allgemeines Wissen um das Gute überhaupt voraus, da es nur als Widerspruch und Gegensatz zu beiden, nicht als bloße Negation oder Privation, vollständig gedacht werden kann. Die letzteren Kategorieen sind auf alles Unvollkommene, Verkümmerte, Schlechte der physischen und geistigen Welt anzuwenden, bezeichnen aber bei dem Bösen nur die abstracteste Seite, nicht aber die Form nach den integrirenden Momenten. Eben so wenig wird umgekehrt der Begriff des Guten durch die abstracten Kategorieen des Realen, Positiven, Vollständigen oder Vollkommenen erschöpft. Abgesehen von der Vermittelung der subjectiven Willkür und vom Gewissen kann es kein Böses geben; das Unrecht, das Verbrechen, welche nach objectivem Maßstabe auch ohne Rücksicht auf das Moralische, obgleich nur in moralischen, subjectiv-freien Wesen, vorhanden sind, werden erst durch die hinzukommende Reflexion des Willens in sich zu etwas Bösem; das Unsittliche dagegen ist immer für sich betrachtet auch ein Böses, sofern die Sittlichkeit die Einheit der moralischen und objectiven Sphäre bildet. Ist das Böse nur durch die subjective Willkür und in derselben gesetzt, so kann es kein Urböses im Sinne eines Urguten geben, und das Böse ist nichts in sich Allgemeines, keine concrete Totalität, sondern die für sich und im Gegensatze, nicht bloß Unterschiede, zum allgemeinen Willen gesetzte Besonderheit. Dessenungeachtet ist auf der andern Seite das Böse auch wieder ein Allgemeines, und alles besondere Böse hat diesen Charakter erst, sofern es ein Moment des Bösen überhaupt ist. Allein hierbei ist wohl zu unterscheiden die concrete Allgemeinheit der Idee, welche nur dem Guten zukommt, und die

bloße Reflexionsallgemeinheit, worin alles besondere Böse mit sich identisch ist. Das Böse ist nämlich nicht an und für sich, sondern nur durch seinen Widerspruch gegen den allgemeinen Willen und seinen Gegensatz zum Guten ein Allgemeines; seine Allgemeinheit ist daher bedingt durch den Gegensatz, und kann nie ein Concretes in der Gestalt der Idee werden, weil dies Allgemeine in allen besondern Momenten nur als Widerspruch gegen ein Anderes denkbar ist. Die Allgemeinheit des Bösen besteht in der durch das Denken, Vorstellen, Gewissen vollzogenen Vereinigung aller besonderen Widersprüche und Gegensätze zu einem allgemeinen Widerspruch und Gegensatz; dieses Allgemeine ist und bleibt aber abstract, hat nur Realität im Besondern und in der allgemeinen Vorstellung, ist nicht ein an und für sich allgemeiner Wille, welcher sich im besondern Ich Realität giebt und eine innere und äußere Welt aus sich gestaltet. Was nur als Widerspruch gegen ein Anderes denkbar ist, muß auch in jedem Momente seiner Gestaltung ein solcher Widerspruch sein, und kann deshalb nur innerhalb der Bewegung des Andern, als mitgesetzter Mißton desselben, Existenz gewinnen. Da nun ferner das Böse nur als Bewegung der subjectiven Willkür denkbar ist, so ist dasselbe Form und Inhalt zugleich, und das Böse, als Resultat und allgemeine Vorstellung der besonderen Acte des bösen Willens gedacht, muß ebenfalls Form und Inhalt enthalten. Abstrahirt man von der Form, so ist der Inhalt nur Element und als solches nicht böse, sondern nur mit der Möglichkeit behaftet, ein besonders Böses zu werden. Diese Elemente liegen nun zunächst im ganzen unmittelbaren oder natürlichen Inhalt des Willens, welcher eben sowohl an sich gut als an sich böse ist, wenn man das An-sich im Sinne der Möglichkeit, verschieden gestaltet zu werden, auffaßt. Wird aber das An-sich in Beziehung auf die immanente Entwickelung des Unmittelbaren zur concreten Totalität gefaßt, also als Anlage, so ist jener Inhalt nur an sich gut, und das Böse eignet sich Elemente an, welche die Bestimmung zum Guten haben. Das formelle Ich

der Willkür wird durch Triebe, Begierden bestimmt, es bestimmt sich aber formell selbst, ist Spontaneität, aber dessenungeachtet unfrei, und sofern es hier im Gegensatze zum Gesetze und Gewissen geschieht, moralisch-unfrei. Was nicht die Gestalt des Triebes, Gelüstes, hat, kann das Ich nicht reizen; es entsteht daher ein Kampf im Ich zwischen der Forderung des Gesetzes und den natürlichen Gelüsten, worin sich die Freiheit als Energie des Willens entwickeln und bewähren soll. Die Triebe und Begierden bleiben aber nicht in ihrer Unmittelbarkeit, wie sie einfach mit der Geburt in den natürlichen Menschen gelegt sind; mit der subjectiven Willkür ist vielmehr auch die entsprechende Form des Denkens, die Reflexion, verbunden, welche gestaltend auf die Triebe einwirkt. Das Böse ist daher nicht ein einfaches Eindringen der natürlichen Elemente des Subjects in das formelle Ich — schon das Wissen um das Gesetz und die Stimme des Gewissens hebt solche unvermittelte Weise der Einigung der Seiten auf —; vielmehr ist das wählende Ich in der Willkür selbst reflectirende Allgemeinheit, und das Böse entsteht aus der Vermählung dieses Denkens mit den natürlichen Gelüsten, bewegt sich daher keineswegs bloß in der sinnlichen, rein-unmittelbaren Sphäre, sondern greift in das Bereich des Idealen und Geistigen ein. Manche Triebe, wie die der Ehre, des Wissens u. a., haben überhaupt keinen sinnlichen Inhalt, sind aber dessen ungeachtet zunächst in der Form der natürlichen Unmittelbarkeit vorhanden. Das Böse setzt daher theils den Trieb überhaupt, theils die Reflexion voraus, beide Voraussetzungen werden aber erst in der subjectiven Willkür, die sich gegen den allgemeinen Willen mit dem Inhalt erfüllt hat, zum Bösen. Nach den einzelnen Momenten aufgefaßt, umschließt das Böse mehrere Gegensätze: die Reflexion des Ich steht gegenüber der wahren Erkenntniß; die Entscheidung und Wahl des Ich der mit vernünftiger Nothwendigkeit vollzogenen gewissenhaften Selbstbestimmung; die als Inhalt aufgenommenen, bloß durch Reflexion vermittelten Triebe der in sich concreten Allgemeinheit des

allgemeinen Willens, welche auch die besonderen Triebe als Momente höherer Totalität an sich umschließt; die Einheit jener Seiten oder das Böse selbst dem Guten. Als Widerspruch greift das Böse in das an sich Gute ein, sofern zuerst die Reflexion des sich zum Bösen bestimmenden Ich die unvollständige, unaufgelöste und deshalb unwahre Operation der wirklichen Erkenntniß, der vernünftigen Allgemeinheit, ist, also Fixirung der endlichen, besonders verständigen, Momente der Totalität; dieses Stehenbleiben des Denkens innerhalb der Wahrheit ist aber zugleich eine Verkehrung derselben, weil das mit der Schranke behaftete Denken sich als Totalität setzt, nicht bloß ein negativ Unvollendetes, sondern ein positiv Unwahres ist. Der Widerspruch zeigt sich ferner nach der Seite des Inhalts darin, daß die Triebe, die nach ihrer immanenten Bestimmung oder als Anlage dem Guten angehören, in ihrer Entwickelung gehemmt werden oder eine unwahre Form erhalten; so gestaltet sind dieselben nicht bloß Negation der immanenten Entfaltung, nicht bloß Mangel und eine leere Stelle, sondern Störung und Verkehrung der substantiellen Anlage, also ein innerer Widerspruch in ihnen selbst. Der Widerspruch tritt weiter im Act der Wahl und des Entschlusses hervor, sofern die Willkür überhaupt ein innerer Widerspruch ist, und das formelle Ich mit der vernünftigen Nothwendigkeit seines Wesens, seines concreten Hintergrundes, welcher an sich von dem ihm gegenüberstehenden allgemeinen Willen und vom Gewissen nicht verschieden ist, zerfällt. Dieser innere Widerspruch liegt dann endlich auch im Resultate, dem Bösen, welches nur die Einheit der Momente, und vom Act der subjectiven Willkür selbst nicht verschieden ist. Der Wille in dieser Bestimmtheit, mit diesen Widersprüchen und Gegensätzen behaftet, ist selbst das Böse. Man hüte sich, das Böse bloß als Inhalt des Willens anzusehen; so erscheint es bloß in Abstracto, in der allgemeinen Vorstellung vom Bösen, als existirendes Böse ist es aber der Wille selbst nach Form und Inhalt. Außerdem sind jene Momente, in welchen einzeln der Widerspruch

aufgezeigt wurde, in Beziehung auf ihre Einheit zu denken; keines ist unabhängig vom andern, und als Momente des bösen Willens sind sie alle gleichmäßig vom Bösen afficirt. Setzt man sie abstract für sich, so ist natürlich die unwahre Reflexion eben so wenig böse als der Trieb und die subjective Willkür überhaupt; in diesem Zusammenhange dürfen sie aber nicht mehr vereinzelt gedacht werden, wie es früher im ersten Abschnitte geschah, und allerlei abstracte Gesichtspunkte, welche man bei der Erklärung des Bösen aufstellt, gehören eben deshalb nicht mehr hierher. — Fragen wir nun, wie das Subject zum Wissen des Bösen als solchen gelange, so leuchtet sogleich ein, daß das besondere Böse immer auf ein allgemeines, also der vereinzelte Widerspruch gegen Gesetz und Gewissen auf den allgemeinen Widerspruch dagegen bezogen werden muß; durch die wahre Allgemeinheit des Guten wird auch der Gegensatz zu demselben ein Allgemeines, und alles Besondere erhält diese Qualität, sofern im Selbstbewußtsein ein Maßstab für dasselbe, also ein Wissen der allgemeinen Form des Guten und Bösen, vorhanden ist. Deshalb muß das Subject, um seine einzelne Handlung als Böses wissen zu können, eine allgemeine Vorstellung theils vom Bösen, theils auch vom Guten haben. Ist nun die letztere nur möglich durch partielle Aufnahme des absoluten Zwecks in den Willen, so folgt daraus eine relative Priorität des Guten, und die Meinung, daß der erste Act der subjectiven Willkür böse sei, erweist sich als unwahr, wenn man sonst das Böse im moralischen Sinne nach den angegebenen Momenten auffaßt. Was nun aber die andere Voraussetzung betrifft, die allgemeine Vorstellung vom Bösen, so ist dieselbe nur als Resultat besonderer relativ-böser Acte und der Reaction des Gewissens gegen dieselben denkbar, und kann durch das einzelne Subject nur auf dem Wege eigener innerer Erfahrung gewonnen werden. Denn nur Unrecht, Verbrechen, Gewaltthat ist Gegenstand äußerer Erfahrung und kann durch die Thätigkeit des Bewußtseins dem Subject zur Kunde kommen; das Böse und Un-

sittliche dagegen kann man nicht bloß äußerlich erfahren, wenn man nicht zugleich einen inneren Maßstab hat, und dieser wird nur gewonnen durch innere Erfahrung und Beobachtung, kurz, auf dem Boden des Selbstbewußtseins. Nun könnte man zwar meinen, das einzelne Subject brauche diese innere Erfahrung nicht so theuer, nämlich durch Aufnahme des Bösen in seinen Willen, zu erkaufen, vielmehr habe es in der Stimme des Gewissens einen untrüglichen Lehrer, und es sei nur seine eigene Schuld, wenn es den bösen Willen zu der Erkenntniß des Bösen noch hinzufüge. Allein diese Ansicht zeigt sich leicht in ihrer Oberflächlichkeit. Das Gewissen nämlich, als mahnende, warnende, strafende Stimme, ist im Subjecte neben der Forderung des absoluten Zwecks, dem subjectiven Ich und den anderen Elementen, welche Inhalt des Willens werden können, nur vorhanden, weil alle diese Seiten in keiner unmittelbaren, nothwendigen Einheit gesetzt sind und gesetzt sein können. Die Forderung des Gesetzes geht auf ein Sollen, nicht auf ein Müssen, weil sonst die freie Selbstbestimmung, welche die Möglichkeit, sich anders zu bestimmen, also die Willkür als Moment, umschließt, aufgehoben, und die Freiheit zur Naturnothwendigkeit würde. Das Gewissen ist das ideelle Band zwischen dem Sollen und dem Ich, die tiefste Form des allgemeinen Selbstbewußtseins, welche als Band beide Seiten zu vereinigen sucht, und nach der Vereinigung ihre concrete Fülle. Fände kein Unterschied und Gegensatz derselben statt, so wäre auch das Gewissen als treibende und strafende Macht nicht da. Realisirt nun aber das Ich den allgemeinen Willen in freier Weise, weil es sich selbst damit erfüllt, wenngleich es auch anders wollen könnte: so muß es natürlich auch die Möglichkeit des Anderswollens nicht bloß an sich haben sondern auch als solche wissen. Das an sich Mögliche tritt aber erst in das Bewußtsein, wird für das Subject gesetzt, wenn es sich als Mögliches bethätigt hat. Mithin muß das Subject, um das Böse als ein für es selbst Mögliches zu wissen, dasselbe auch irgendwie schon in sich realisirt haben. Es ge-

ziemt ihm nicht, zu sagen, daß doch die allgemeine Vorstellung bei ihm von außen mitgetheilt werden könne; denn die Vorstellung bleibt eben so lange bloße Vorstellung, etwas Äußerliches, Unerkanntes, Unlebendiges, bis jene innere Dialektik des Selbstbewußtseins hinzukommt. Durch äußere Erfahrung, Lehre, Ermahnung kann der innere Proceß beschleunigt und abgekürzt, aber nicht völlig umgangen werden. Wie wir nun aber beim Guten sahen, daß die ersten Acte, wodurch dasselbe realisirt, und wodurch die allgemeine Vorstellung vom Guten erzeugt wird, nur relativ-gut waren, und daß das Wissen und Wollen in Wechselwirkung stand und beide bis zur Form des klaren Selbstbewußtseins nur im Werden begriffen waren: so können wir auch auf der Seite des Bösen nur einen solchen Entwickelungsproceß annehmen, und es hebt sich damit der Widerspruch, daß auf der einen Seite der besondere Act nur böse ist, sofern er in die allgemeine Vorstellung des Bösen reflectirt wird; und auf der andern Seite diese allgemeine Vorstellung wieder aus den besondern Acten und mit ihnen erwachsen soll. Die Dialektik darf auf beiden Seiten nicht nach abstracten Verstandesansichten fixirt werden; die Vorstellung von einem neutralen Ich, das zwischen Gutem und Bösem in der Mitte steht, beide kennt und dennoch beide noch nicht in sich aufgenommen hat, ist, wie schon öfter bemerkt wurde, abstracte Theorie und damit unwahr. Nun entsteht aber noch ein zweiter, härterer Widerspruch, wenn wir auf der einen Seite erwägen, daß das Böse im Subject das Wissen des Guten und also auch relativ-gute Willensacte voraussetzt, auf der andern Seite aber, daß das Gute als freie Identität des subjectiven Willens mit dem absoluten Zwecke das Wissen um die Möglichkeit des Bösen, also auch relativ-böse Willensacte, involvirt. Die bloß verständige Betrachtung weiß auch diesen Widerspruch nicht zu lösen, sondern hält bald an der einen, bald an der andern Seite einseitig fest; bald soll das Böse ein willkürlicher Abfall vom Guten sein, als ob das Gute vorher möglich wäre, bald

soll das erste Heraustreten des Ich aus der objectiven Naturnothwendigkeit, der erste freie, willkürliche Act das Böse gewesen sein, als ob es sich anders, denn als Widerspruch gegen das Gute denken ließe. Die letztere Ansicht meint zwar, das Gute liege an sich dem Willen zum Grunde, und so sei das Böse auch als Widerspruch gegen das an sich Gute zu fassen; allein dann fällt für das Subject das Böse hinweg, es ist nicht Böses in moralischer — und einzig richtiger — Bedeutung des Wortes, da das Subject nicht Träger des innern Widerspruchs, die eine Seite desselben noch gar nicht vorhanden ist. Das Abstracte und Unwahre beider Ansichten liegt darin, daß sie die integrirenden Momente der Bewegung des Selbstbewußtseins bloß nach einander, nicht in und durch einander denken, daß sie deshalb gewisse Momente fixiren und als Zustand setzen, die doch nur im innern Zusammenhange mit den anderen denkbar sind. Man setzt die eine oder andere Gestalt des Willens mit dem ersten Schritt als fertig, ohne die dialektische Natur des Selbstbewußtseins, das Werden des Geistes durch seine eigene Thätigkeit zu begreifen. Weder das Gute kann unabhängig von der Entwickelung des Bösen, noch das Böse unabhängig von der Realität des Guten gewußt und gewollt werden: beide sind in ihrem Werden für das Subject durch einander bedingt, beide zuerst nur in chaotischer, unklarer, dämmernder Weise gesetzt, bis das moralische Selbstbewußtsein, als das wirkliche Wissen des Guten und Bösen, eintritt, und damit die eigentliche Zurechnungsfähigkeit des Subjectes, Wahl des Guten oder Bösen, Absicht, Vorsatz, moralischer Werth, Schuld, Freude im Guten, Reue über das Böse, subjective Vertiefung nach beiden Seiten hin.

Aus dem Bisherigen geht zugleich hervor, was wir im Allgemeinen schon bei dem Uebergange der endlichen Erscheinung zur Idee des Willens im ersten Abschnitte sahen, daß die Vermittelung der subjectiven Willkür in ihrem Uebergehen zur subjectiven Idee des Willens als eine allmälige und stufenweise zu fassen ist.

Der concrete Inhalt des Guten und Bösen ist nach den verschiedenen Entwickelungsstufen der Idee des Willens ein verschiedener und durch die sittliche Gesammtbildung bedingt; auf diese Differenzen brauchen wir im gegenwärtigen Zusammenhange nicht einzugehen, ja wir dürfen es nicht einmal, da es sich im moralischen Gebiete nur um die Grundformen des Ethischen handelt. Alles, was verschiedenen Völkern und Zeiten als gut oder böse gilt, ist hier auf die reinen Momente der subjectiven Idee und ihre Gegensätze zurückgeführt.

Betrachten wir drittens die *Idee des subjectiven Willens*, so ist sie die Einheit des allgemeinen und des subjectiven Willens oder das subjectiv realisirte *Gute*. Welche Gedankenbestimmungen liegen aber in diesen inhaltschweren Worten? Die gewöhnliche Vorstellung erhebt sich nicht zum reinen Gedanken des Guten, sondern nennt, um die Sache anschaulich zu machen, eine Reihe besonderer Gestaltungen des Guten, ohne das angeben zu können, was in allem besonderen Guten das Gute überhaupt ist; oder sie nennt den allgemeinen Maßstab des Gewissens, faßt das Gute als das mit der Stimme des Gewissens Uebereinstimmende, was nur ein Relativ-Gutes giebt, da das Gewissen, für sich betrachtet, nur unendliche Formbewegung ist, und erst in Einheit mit dem wahrhaften Inhalt auch ein absolutes Kriterium bildet; oder sie geht in die religiöse Sphäre über und nennt den Willen Gottes als das Absolutgute, wo dann aber die Frage wiederkehrt, inwiefern, also durch welchen Gedankengehalt des Guten überhaupt, der Wille Gottes das Gute sei, da es eben auf dieses Prädicat ankommt, und der Wille Gottes, das Subject, abgesehen vom Prädicat, ein leeres Substrat ist. In der That darf man sich über diese Verlegenheit der Vorstellung nicht wundern, da das Gute nur durch die Form der Idee, die höchste Kategorie des Denkens, angemessen bestimmt werden kann. Praktisch angesehen, weiß jeder zur Vernünftigkeit erwachte Mensch, was gut oder böse ist, mag er auch die besonderen Momente unrichtig subsumiren

Bestimmen wir nun das Gute als die gesetzte Einheit des allgemeinen und subjectiven Willens, des Sollens und Wollens, des absoluten Zweckes und seiner Realität, so haben wir auf alle besonderen Momente zu achten, die in dieser Identität der Seiten zu einfacher Totalität verknüpft sind. Was zuerst den allgemeinen Willen betrifft, so stand er dem besonderen Ich, so lange dasselbe von keinem wahrhaften Inhalt erfüllt war — ein Verhältniß, das nicht mit Einem Sprunge, sondern durch einen längern Proceß und Kampf aufgehoben wird — als Schranke gegenüber; das Sollen postulirt ein Wollen, nicht bloß eine äußere That; das subjective Ich soll den wesentlichen Inhalt des allgemeinen Willens zu seinem subjectiven Willen machen. Dazu gehört, daß der absolute Zweck in sich selbst besondert sei: denn kein Subject kann den absoluten Zweck in abstracter Allgemeinheit wollen, sondern nur seine Momente in sich realisiren, dieselben aber als Momente einer höheren Totalität wissen, das Allgemeine als solches denken, und durch wiederholte Acte der Realisirung in sich selbst eine concretere Allgemeinheit des Willens, eine dem Sollen entsprechende Gesinnung gründen. Als Totalität für sich aufgefaßt ist der absolute Zweck eine heilige Nothwendigkeit, aber ohne physischen Zwang, ein absolut gebietender Wille, ein Gesetz, das um seiner selbst willen befolgt werden soll; in der Besonderung seiner Momente liegt aber die Bewegung zum subjectiven Willen hin, nicht als ob die heilige Nothwendigkeit darin aufgehoben würde — denn dies geschieht erst durch die Realität im subjectiven Willen, welche beiden Seiten gleich wesentlich ist, und wodurch jene Nothwendigkeit selbst erst zur Freiheit wird — sondern weil darin die Möglichkeit liegt, daß das subjective Ich ihn in sich aufnehmen kann. Es findet hier eine ähnliche Dialektik statt, wie wir sie früher beim Begriffe des Willens im Verhältniß zu seiner Realität und damit zur Idee hatten. Das Moment der Besonderheit im Begriffe, in seiner Totalität gesetzt, ist die Realität des Begriffes selbst, und die Einheit beider Seiten die Idee.

So greift nun auch hier die Besonderung des absoluten Zwecks schon ideell in das besondere, subjective Ich über, und ist, wirklich gesetzt, die Identität beider Seiten. Nur kraft dieser Besonderung in sich ist der absolute Zweck auch das Ungute. Diese Dialektik erhält erst ihr gehöriges Licht, wenn wir zweitens auch die Bewegung des subjectiven Ich und seines Willens verfolgen. Das Ich stand als subjective Willkür formell über seinen Trieben und zugleich dem absoluten Zwecke gegenüber. Das Subject sucht seine Befriedigung und kann nicht ruhen, bis der gegenständliche Inhalt seinem allgemeinen Wesen entspricht, es ist dasselbe Verhältniß bei der Erkenntniß wie beim Willen. Auf der Seite der Erkenntniß heißt die relative Allgemeinheit, wobei das Denken sich beruhigt, Wahrheit; auf der Seite des Willens, Gutes. Von diesem allgemeineren Standpunkte und Sprachgebrauche muß man immer ausgehen, wenn man methodisch zur Idee des Moralisch-Guten gelangen will. Die theoretische und praktische Seite schreiten in dialektischer Entwickelung fort: was auf einem niederen Standpunkte als Wahrheit und als ein Gut oder als das höchste Gut galt, wird bei fortschreitender Erkenntniß und Befreiung zum bloßen Momente herabgesetzt. In der endlichen Erscheinung des Willens befangen, befriedigt sich das Subject, wie wir früher sahen, aus den Trieben und stellt die Glückseligkeit als das höchste Gut auf, ohne wahre Beruhigung zu erlangen. Eine höhere Allgemeinheit, ein absoluter Zweck stellt die Forderung, daß das Subject ihn vollbringe, ohne dabei auf die Triebe Rücksicht zu nehmen, ja selbst gegen die Triebe. Die gesetzgebende Vernunft oder der allgemeine Wille gebietet als kategorischer Imperativ: du sollst, und zwar ohne alle Nebenrücksichten, die Pflicht soll um der Pflicht willen, das Gute um des Guten willen geschehen. Aber so dem subjectiven Willen gegenübergestellt ist der allgemeine Wille kein Gut, sondern eine Schranke für das Subject. Erst wenn sich zeigt, daß das Ich, indem es seine Befriedigung aus und in den Trieben aufgiebt und mit Selbstverläugnung den höheren

Zweck erfüllt, eine wahre und volle Befriedigung wiederfindet, eine Befriedigung, die theoretisch und praktisch seiner eigenen Allgemeinheit entspricht, erhält der allgemeine Wille für dasselbe zugleich die Bedeutung des absoluten Gutes. Dazu ist aber erforderlich, daß die Schranke, die das Sollen und Wollen trennt, hinweggeräumt werde, was nur durch Kampf gegen die unmittelbar gesetzten Triebe und Begierden, welche sich als Inhalt der Willkür zum Bösen bestimmen, geschehen kann. Dieser Kampf ist aber kein Vertilgen des den Trieben immanenten, positiven Elements, sondern nur ihrer Rohheit und zugleich des durch das Böse in sie gesetzten Widerspruchs. Denn auch der allgemeine Wille ist kein Abstractum, sondern umschließt als Allgemeinheit des Begriffes die Besonderheit, also die Triebe in verklärter Gestalt, oder, abgesehen von der Realität, die ideelle Form der Triebe. Wird daher der absolute Zweck mit dem subjectiven Willen identisch gesetzt, so verschwindet die ganze haltungslose Gestaltung, welche der unmittelbare Inhalt des Subjects vorher hatte, dafür tritt aber eine andere, verklärte, geheiligte Fülle concreten Inhalts ein, das Subject hat sich selbst aufgegeben, um sich als wahrhaftes Selbst, als vernünftige und freie Totalität wiederzufinden. Der Inhalt des Willens entspricht seinem tiefsten Wesen und gewährt damit absolute Befriedigung, weil absolute Freiheit, absolut in dem Sinne, daß keine höhere subjective Form derselben möglich ist. Werden nun alle diese Momente zu einfacher Totalität zusammengeschlossen, so ergiebt sich die Idee des Willens oder das Gute im moralischen Sinne des Wortes. Das Gute ist also die innere Harmonie des in sich concret allgemeinen Willens, welcher durch Ueberwindung der Naturbasis und des Bösen sich als freie Geistigkeit gesetzt hat und in seiner Bestimmtheit schlechthin bei sich ist, welcher sich aus seinem allgemeinen Wesen als einer heiligen Nothwendigkeit bestimmt, in aller Bestimmtheit aber sein eigenes Dasein hat und daher die Nothwendigkeit zur Freiheit aufhebt. Das Gute ist demnach die wahrhafte moralische Freiheit, im

Gegensatze zur subjectiven Willkür, welche zwar auch moralische Freiheit ist, weil sie sich auf dem allgemeinen Boden des Moralischen bewegt, aber in ihrer unwahren, sich selbst widersprechenden Gestalt. Der gewöhnlichen Vorstellung wird freilich diese Entwickelung des Guten nicht genügen, theils weil sie das Moralische und Sittliche nicht so bestimmt unterscheidet, wie hier geschehen ist, theils weil sie Gutes und Böses nur als Inhalt des Willens, nicht als Willen selbst aufzufassen pflegt. Was die erste Seite betrifft, so hat allerdings das Gute in bloß moralischer Auffassung noch einen einseitigen, abstracten Charakter, weil es von der objectiven Seite der Idee noch unterschieden, nicht zur sittlichen Weltordnung entwickelt ist. Diese, als Einheit der subjectiven und objectiven Seite der Idee, ist das Gute im höchsten und absoluten Sinne. Ist nun aber die Reflexion der Idee in die subjective Innerlichkeit eine absolut nothwendige Thätigkeit, ist die Idee nur durch diese Vermittelung wirkliche Idee, hat alles Sittliche seine wesentliche Form in der inneren Lauterkeit der Gesinnung, dem freien Wollen des sittlichen Inhalts, dem reinen Herzen, Wohlwollen, Liebe, wird der subjective Werth der sittlichen That nur nach der Lauterkeit der Quelle, des Motivs, Zweckes beurtheilt: so muß auch diese Innerlichkeit als absolute Formbewegung aufgefaßt und von der objectiven Seite der Sittlichkeit unterschieden werden. Abstract ist dieselbe nur der Objectivität gegenüber, in sich selbst enthält sie dagegen die Totalität aller Momente, ist der innere Reflex der sittlichen Welt, und als für sich gesetzte Sphäre nur innerhalb der Bewegung der Sittlichkeit möglich. Das Wesentliche dabei ist, daß der absolute Zweck, welcher die einfache Gedankenbestimmung, der Begriff der sittlichen Welt ist, vom Subject in allen Momenten frei gewollt werde, ihm nicht etwas Aeußeres, Objectives, sondern seine freie Neigung und Selbstbestimmung sei, so daß es sich selbst nur dann genügt, wenn es den allgemeinen Willen als seinen Willen, das Gebot der Pflicht als eigenen Antrieb weiß, also nicht mehr den Gegen-

satz einer gebietenden heiligen Nothwendigkeit und des Gehorsams oder Ungehorsams in sich trägt, sondern sich selbst als Moment innerhalb der Nothwendigkeit, und die Nothwendigkeit als sein eigenes freies Wesen weiß, fühlt und bethätigt. Durch die Einheit beider Seiten ist die Nothwendigkeit nicht vernichtet, sondern aufgehoben und zur wahren Freiheit verklärt; der Inhalt hat sich erhalten, nur die Form, in welcher der allgemeine Wille dem Subject als Schranke gegenübertrat, ist abgestreift. Der allgemeine Wille ist zum wirklichen, der subjective Wille zum wahrhaft freien geworden: jener ist nicht mehr bloßer Begriff, sondern hat seine Bestimmtheit als subjective Realität gesetzt, hat sich verdoppelt und damit zur wirklichen Selbstbestimmung im Andern gemacht; dieser dagegen ist aus dem Widerspruche seiner selbst zur Harmonie gelangt, und weiß nun das besondere Ich als bloße Besonderheit, die in der Bewegung des allgemeinen Willens getragen wird. Da nun das subjective Ich auf solche Weise nicht bloß vom allgemeinen Willen bestimmt wird — denn so lange dies einseitig geschieht, findet bloß knechtischer Gehorsam statt, keine Freiheit in der wahrhaften Gestalt des Guten — sondern eben sowohl bestimmt wird als auch sich selbst bestimmt, so ist das endliche Verhältniß der Nothwendigkeit für das Subject aufgehoben, es ist auf beiden Seiten absolut identische Freiheit, das Bestimmen von jener Seite ist dasselbe Moment mit dem Sichselbstbestimmen auf dieser. Nothwendigkeit war der allgemeine Wille nicht an sich — denn als Begriff hatte er eben damit auch die Form des Freien — sondern durch seine Relation zum subjectiven Willen, so lange in diesem die Begriffsform noch nicht gesetzt, das besondere Ich noch nicht als flüssiges Moment in seiner Totalität gesetzt war. Geschieht dieses, so findet nur ein Verhältniß des Freien zum Freien statt, also das absolute Verhältniß, worin die Seiten identisch sind, also auch in keinem eigentlichen Verhältniß mehr stehen. Nur wenn man die Identität durch Abstraction auflöst, treten die Seiten als solche wieder hervor, und dies geschieht auch in der That in der

lebendigen Bewegung des Selbstbewußtseins, sobald die Reflexion eintritt; sie bilden aber nur noch einen Unterschied, keinen Gegensatz, wenn sonst der subjective Wille moralisch und sittlich gut ist. Die aufgezeigte Dialektik liegt im Wesentlichen in der Definition des Guten, wodurch es als die Einheit des Moralisch-Nothwendigen und des Freien bestimmt wird; nur faßt man diese Wahrheit gewöhnlich nur in der Weise der Vorstellung oder des Gefühls, und begründet sie durch Analogieen, die von andern Gebieten hergenommen sind, namentlich dem der Kunst, wo der innere nothwendige Drang des Genius zugleich die freie Thätigkeit des Künstlers ist, u. a. Es kommt aber gerade auf die Einsicht in den innern Gang der dialektischen Bewegung an, besonders auf den Punkt, daß in der wahrhaften subjectiven Selbstbestimmung beide vorher getrennten Seiten absolut identisch sind. Hierin liegt das eigentlich Speculative der ganzen Betrachtungsweise, dessen hohe Bedeutung sich im weiteren Verlaufe unserer Untersuchung zeigen wird. — Was die andere oben erwähnte Weise der gewöhnlichen Vorstellung betrifft, wonach sie Gutes und Böses nur als Inhalt, Prädicat des Willens, nicht als den Willen selbst ansieht, so hängt dieselbe mit der schon früher widerlegten Trennung von Form und Inhalt, Vermögen und Thätigkeit, Begriff und Realität, zusammen, und ist bloß in der Unfähigkeit des vorstellenden Bewußtseins begründet, die Momente des Begriffs in ihrer Identität zu denken. Ist nun aber der Inhalt des Willens der Wille selbst in einem seiner Momente, ist der Wille überhaupt nur die Reihe seiner eigenen Bethätigungen, Princip und Product zugleich, aller Inhalt dagegen, abgesehen von der Einheit mit der Form, nicht mehr dem Willen angehörig: so kann es natürlich auch kein Gutes und Böses unabhängig vom Willen geben. Die Vorstellung und der Gedanke von beiden ist durch ihre Existenz im Willen selbst bedingt, und die letztere ist der Wille selbst in einer Bestimmtheit gesetzt, die bei dem Guten aber die in sich concrete Allgemeinheit der Form, beim Bösen der Gegensatz

zu derselben ist. Der Wille hat nicht bloß den einen oder anderen Inhalt, sondern ist es selbst, und das Haben findet nur statt in Beziehung auf das relative Verhältniß der einzelnen Momente zum Ganzen, also auf das allmälige Werden der einen oder anderen Seite für den Willen und in demselben.

Es braucht wohl kaum erinnert zu werden, daß unter dem subjectiven Willen, von dem bisher die Rede war, nicht der Wille eines einzelnen empirischen Subjects zu verstehen sei, sondern die Subjectivität überhaupt. Das empirisch einzelne Subject kann eben so wenig Träger der Idee des Guten nach allen besonderen Momenten sein, als es alle sittliche Beziehungen in sich vereinigen kann. Denken wir uns auch das höchste Ideal eines Individuums, so muß es dennoch durch den Gegensatz des Geschlechts, Standes, der Verhältnisse, beschränkt sein, kann nicht alle besonderen Pflichten, die der Menschheit überhaupt obliegen, erfüllen, also auch nicht der Idee in ihrer absoluten Totalität entsprechen. Dabei ist aber nicht zu übersehen, daß die Kategorie der Theilbarkeit auf Alles, was in der Form des Begriffes und der Idee gedacht werden muß, keine Anwendung erleidet. Theilbar sind Pflichten nur in ihrer endlichen Relation, sofern die Idee in die Gegensätze der Erscheinung eingeht, um sich durch dieselben zu vermitteln, also die angegebenen Gegensätze des Geschlechts u. s. w. Das Gute dagegen als einfache Totalität ist in jedem besonderen Momente mitgesetzt, da dieses nur durch die Reflexion in jene Einheit ein Gutes ist. Der subjective Wille, welcher die Momente des allgemeinen Willens als solche, d. h. in ihrer lebendigen Einheit mit der Totalität, realisirt, setzt damit nicht Theile des Allgemeinen, sondern dieses selbst in seinen unterschiedenen Bestimmtheiten in sich. Das allmälige Erstarken des Subjectes im Guten ist nach der Seite dieser untheilbaren Totalität Entwickelung derselben im Subject, wie überhaupt das Werden des freien Begriffs durch die Vermittelung der Erscheinung Entwickelung ist; nach der Seite der äußeren Erscheinung dagegen ist es Vermehrung des Guten durch

hinzukommende Beziehungen und Formen, durch welche es sich aus der Erscheinung sammelt und, in Einheit mit der ersteren Seite, zu gediegener Einheit concentrirt. Beim Bösen kann eine Entfaltung in diesem Sinne nicht stattfinden, weil es keine concrete Totalität in sich ist, sondern nur als innerer Widerspruch derselben existirt. Das Böse nimmt zu, indem sich durch wiederholte Acte der Willkür der Widerspruch als Gegensatz fixirt und ausdehnt, die vorher neutralen Elemente mehr und mehr in sich hereinzieht, und sich durch ihre formell gesetzte Einheit eine unwahre Reflexionsallgemeinheit erzeugt, welche nach allen besonderen Momenten des Gegensatzes zusammengefaßt, das Widerspiel der concreten Fülle des Guten bildet. Alles besondere Unsittliche, unter welchen Verhältnissen es immer stattfinden mag, in die Innerlichkeit reflectirt, giebt das Böse überhaupt. Auch hier leuchtet ein, daß kein einzelnes Individuum alle Momente des Bösen in sich concentriren kann; jedoch findet eine Theilbarkeit des Bösen in der inneren Sphäre eben so wenig statt als die des Guten, aber aus einem anderen Grunde, nämlich nicht wegen der Form des freien Begriffs, welche es nicht hat, sondern wegen des Gegensatzes zu derselben, wodurch es als Willkür oder formelle Freiheit der Reflexionsallgemeinheit secundär daran Theil nimmt. Zu innerer Totalität kann aber der Widerspruch nicht ausgedehnt werden, weil er damit aufhörte, Widerspruch zu sein, das Böse also aufhörte, böse zu sein, und ein Natürliches würde. Das Subject, welches alle Regungen des Guten in sich vernichtet hätte und dennoch frevelte, wäre zum gefährlichen Thiere herabgesunken oder wahnsinnig geworden. Das Böse ist insofern unselbständig, und selbst in seiner weitesten Ausdehnung, so lange es nur noch moralisch-böse ist, nur am Guten d. h. in demselben Subject darauf bezogen. Ein Moment des wirklich gesetzten Guten — und nur so ist das Gute als Idee vorhanden — kann das wirkliche Böse dagegen nie sein, da der Gegensatz beider nie aufgehoben wird, das Eine nur beginnt, wo das Andere aufhört, und zweideutige zwi-

schen inne liegende Gestalten, weder das Eine noch das Andere sind. Das Gute ist zwar durch das mögliche und wirkliche Böse, beide Momente in der oben erörterten Dialektik gesetzt, bedingt, wie umgekehrt das Böse durch das Gute; in dieser Beziehung sind sie aber nicht Momente in Beziehung zu einer höheren Totalität, welche es hier nicht geben kann, da nur das Gute concrete Totalität ist, und der Inhalt, welcher vom Bösen im Guten erhalten wird, nicht als Inhalt des Bösen, was er nur durch die Einheit mit der Form ist, sondern als vorher neutrales Element immanent aufbewahrt bleibt. Vielmehr sind sie nur Momente der sich entwickelnden, also noch abstracter gedachten, Freiheit überhaupt; der Wille ist die Allgemeinheit, innerhalb welcher die Gegensätze in einander umschlagen, und wie in der concreten Freiheit die Willkür erhalten ist, so im Guten das Böse bloß als die überwundene Möglichkeit, böse zu werden. Könnte das Subject nicht aus dem Guten herausfallen, so wäre es darin nicht frei sondern nothwendig; das mögliche Böse ist daher das negative Moment des Guten, das stets ausgeschlossene Andere, was aber mit dem Moment überhaupt nicht zu verwechseln ist. Das Gute hat Selbständigkeit als wirklich gesetztes Gute; es verhält sich keineswegs zum Bösen wie dieses sich zum Guten verhält, weil es in diesem Falle selbst ein innerer Widerspruch, und beide Eins wären. Jene Selbständigkeit ist aber nicht als ein Ruhendes, durch eine starre Schranke in sich Beschlossenes zu denken, sondern als absolute Negativität; nur so ist sie Freiheit, und in ihrer energischen Bewegung die beständige Ueberwindung des Bösen. Stellt man sich daher die Selbständigkeit des Guten ganz ohne seine Beziehung auf das mögliche Böse vor, so ist dies eben so viel, als wenn man sich die wahre Freiheit ohne die Willkür als verschwindendes Moment denkt; man zerschneidet der Freiheit den Nerv, hebt ihre Negativität und damit ihre Wirklichkeit auf. Die scheinbare Unselbständigkeit, worin das Gute erscheint, sofern es das Böse als negatives Moment an sich hat, ist in Wahrheit seine Selbständigkeit, die Energie, womit

das Freie sich auf freie Weise erzeugt, nicht als Naturnothwendigkeit, sondern weil es sich selbst will; und dies ist nur möglich, weil es auch sein Gegentheil wollen kann. Der Sieg des Guten über das Böse ist die wahrhafte und wirkliche Selbständigkeit des Guten; abstract dagegen aufgefaßt, ist das Gute ein Selbstloses, ein bloß Nothwendiges, womit sein eigener Begriff vernichtet wird. Dieses innere Verhältniß beider Seiten zu einander sollten Diejenigen wohl erwägen, welche so viel von einer vom Bösen unabhängigen Selbständigkeit des Guten reden, ohne den Begriff derselben als wahre Freiheit zu fassen.

Hiermit haben wir die wesentlichen Momente dieser Sphäre in der reinen oder allgemein-philosophischen Form erörtert. Die besonderen Momente der endlichen Erscheinung, wodurch sich die Idee des subjectiven Willens vermittelt, so wie die besonderen Weisen, worin sich das Gute oder Böse bethätigt, können wir hier übergehen, da es uns nicht um Vollständigkeit nach der empirischen Seite hin zu thun ist, und die Darstellung dieser besonderen Momente erst auf sittlichem Gebiete, auf welchem zu der in sich vermittelten Form der bestimmte Inhalt hinzukommt, Bedeutung und Lebendigkeit haben kann.

Wir betrachten jetzt die wesentlichen Momente der subjectiven Idee des Willens, wie sich dieselben auf religiösem Gebiete darstellen, und sind damit bei unserer eigentlichen Aufgabe angelangt.

Um uns zunächst auf diesem Gebiete zu orientiren, müssen wir davon ausgehen, daß es sich hier um Verhältnisse des religiösen Selbstbewußtseins handelt; denn der Wille ist nicht Thätigkeit des bloßen Bewußtseins, sondern des Selbstbewußtseins, worin die Einheit des Bewußtseins und seines Gegenstandes gesetzt ist. Unterscheiden wir nun beide Formen in der Vermittelung des religiösen Lebens, so gehört dem religiösen Bewußtsein das ganze Bereich der religiösen Vorstellung an, sofern ihr Inhalt als äußerlich angeschautes Object gewußt wird, als ein Verlauf

licher und menschlicher Verhältnisse, dem das vorstellende Subject noch gegenübersteht ohne selbst mit hineingezogen zu sein, zu dem es sich also bloß theoretisch verhält. Wie aber das Bewußtsein als solches die Vernunft nur in der Weise ihrer endlichen Erscheinung ist, so ist auch das religiöse Bewußtsein nur die endliche Vermittelung von der Religion, diese selbst ist ein wesentlich praktisches Verhältniß, das Bewußtsein muß zum Selbstbewußtsein werden. Dies geschieht, wenn der vorher bloß objectiv angeschaute Inhalt zugleich subjectiv gesetzt wird, das Ich selbst ein Moment in seiner Bewegung bildet, das Objective nur noch im Unterschiede, nicht mehr im äußeren Gegensatze zum Subject steht. Der innere Unterschied gestaltet sich zwar auch zum Gegensatze, die Schranke fällt aber jetzt in die innere Sphäre. In der Form des Selbstbewußtseins ist die Religion theoretisch und praktisch zugleich, ist Glaube, innerer Cultus, Liebe, Streben nach Heiligung, kurz, Frömmigkeit. Der Form nach ist sie weder Gefühl, noch Erkennen, noch Wille, sondern dies Alles zugleich. Das Gefühl ist unmittelbar mit der Form des Selbstbewußtseins gesetzt, und die ungetrennte, unmittelbare Einheit der beiden anderen Gestalten; diese sind in allem Concret-Vernünftigen, wie oben beim Begriff des Willens nachgewiesen ist, untrennbar verbunden. Concret-vernünftig ist aber die Religion in der Gestalt des Selbstbewußtseins oder als wirkliche Religion, da ihre Seiten nicht mehr äußerlich auseinanderfallen, sondern eine innere, geistige Totalität bilden. Alle Offenbarung der wahren Religion wendet sich daher an das Selbstbewußtsein, hat wesentlich praktischen, moralischen und sittlichen Inhalt; der Glaube ist das praktische Eingehen in dieselbe, so daß sie nicht als ein bloß äußerliches Factum angeschaut wird — denn so lange dies geschieht, ist bloß das religiöse Bewußtsein thätig — sondern wirkliche Bedeutung für das Innere gewinnt, innerlich reproducirt und praktisch verarbeitet wird. So ergeben sich die Momente unserer Sphäre in der Form verschiedener Verhältnisse der Seiten zu einander. Da es nur Eine Grundform des

Inhalts der subjectiven Idee geben kann, so haben wir auch hier die Seiten nach der Form des Begriffes, der Erscheinung und des Gegensatzes, und der wirklichen Idee zu betrachten. Die Ausführung muß zeigen, ob dies eine willkürliche aprioristische Construction, oder vielmehr die wissenschaftliche Erkenntniß der Sache sei.

Bestimmen wir zuerst die Momente des Begriffes, so stehen hier zwei Seiten einander gegenüber, deren Einheit der Begriff dieser Sphäre ausspricht: auf der einen Seite steht der heilige Wille Gottes als gebietender Wille oder Gesetz, auf der anderen Seite der subjectiv-menschliche Wille, das besondere Ich, dem der göttliche Wille gebietet; die Einheit beider Seiten besteht in der Erfüllung des Gesetzes durch den Menschen und in ihm, und zwar hier zunächst in der menschlichen Gesinnung, wozu dann auch die That hinzukommen muß, welche aber als solche dem sittlichen Gebiete angehört. Das göttliche Gesetz stellt die absolute Forderung: Ihr sollt heilig sein, denn Ich bin heilig; die Erfüllung desselben ist die Heiligung des menschlichen Willens nach allen besonderen Momenten.

Wir müssen nun diese Seiten theils für sich, theils in ihrem Verhältniß zu einander näher betrachten. Was die erste Seite betrifft, so ist der göttliche Wille hier im Unterschiede von seiner Realität in der subjectiv-menschlichen Sphäre und in der objectiven Weltordnung aufgefaßt, also als absolute Reflexion aus aller Realität — andere Sphären außer der menschlichen lassen wir hier bei Seite liegen, ohne sie deshalb zu leugnen — in die einfache Identität, die Form des absoluten Zweckes, welcher aber dem menschlichen Bewußtsein offenbar ist und Realisirung verlangt. So bestimmt, ist der göttliche Wille das Gesetz, der als allgemeine Norm gesetzte, offenbarte Zweck. Das Gesetz hat die Form einer vernünftigen Totalität oder des Begriffs, sofern in ihm Allgemeines und Besonderes unterschieden und in Einheit gesetzt sind; das Moment der Besonderheit sind nämlich die verschiedenen Gebote,

das Moment der Allgemeinheit die allgemeine Form des Willens oder der Freiheit, ihre Einheit das Gesetz als Ganzes. Bekanntlich unterscheidet auch der biblische Sprachgebrauch das Gesetz, die Totalität, von den Geboten, den besonderen Vorschriften des Gesetzes. Beide Seiten lassen sich auf einem bestimmten Standpunkte der Offenbarung nicht trennen, weil die eine ohne die andere eine Abstraction sein würde; jedoch ist die Seite der Besonderheit ihrer Natur nach das Wandelbare. Fragen wir nämlich, wie überhaupt die Offenbarung des Gesetzes — welche immer die göttliche und menschliche Seite schon umschließt, da nichts von Seiten Gottes offenbar wird, was nicht eben damit auch für das menschliche Bewußtsein wäre — sich vermittelt, so lehrt uns Geschichte und Combination, daß der gesetzliche Standpunkt erst eintrat, nachdem die Menschheit Jahrtausende lang dazu vorbereitet war. Denn erst mit der Alttestamentlichen Theokratie wurde das Gesetz seinem Begriffe entsprechend offenbart, seine abstractere, weniger durchgebildete, Gestalt ist aber so alt wie der Monotheismus überhaupt, dessen Moment es ist. Die Bewegung zu ihm hin läßt sich selbst im Bewußtsein der heidnischen Welt nicht verkennen; nur fehlt hier die klare Anschauung seiner wesentlichen Allgemeinheit oder der Heiligkeit. Werden alle diese Vorbereitungen sowohl nach der subjectiven als objectiven Seite des Willens zusammengefaßt, so fällt die Offenbarung des Gesetzes in das Stadium der Gesammtentwickelung, welches eine solche Reflexion in die Seite der Innerlichkeit möglich machte. Diese Gesammtentwickelung war aber ein Product zweier Factoren, der bisherigen göttlichen Offenbarung und Leitung und der menschlichen Entwickelung. Daher mußte das Gesetz in seinen besonderen Momenten durch die gegebenen sittlichen Verhältnisse bedingt sein, und bleibt nach dieser Seite hin immer abhängig vom Zustande der objectiven Sittlichkeit, während sein Princip und seine Hauptmomente als Reflex der Einen sittlichen Idee, welche sich nur entwickelt, nicht aber in ein Anderes übergehen kann, unwandelbar sind. Das Christenthum hat den ge-

jüdischen Standpunkt als solchen aufgehoben, den wesentlichen Inhalt aber bewahrt; viele besondere Momente sind aber geradezu weggeworfen, weil sie in der Idee der Freiheit kein bleibendes Moment, sondern nur eine starre Schranke bilden; dafür sind andere Momente hinzugekommen, und so bereichert sich im Besonderen das Gesetz fort und fort, sofern die Frömmigkeit auch ohne besondere Offenbarung alle eintretenden sittlichen Beziehungen der allgemeinen Vorstellung eines göttlichen Gebotes subsumirt. Das Gesetz, als lebendige Macht wirkend, zeigt darin seine Energie, sich immer weiter zu besondern; es ist als Moment der Idee nicht etwas Starres und Festes, sondern wird durch den absoluten Proceß aller Momente in ursprünglicher Weise, als heilige Nothwendigkeit und stetige Offenbarung Gottes, immer von Neuem erzeugt. Wird dasselbe nun im Unterschiede von seiner Realität, zugleich aber als Bewußtsein des Subjects festgehalten, so hat es die Form des subjectiv-allgemeinen Willens, also des ersteren Moments der subjectiven Seite der Idee. In dieser noch abstracten Form ist dasselbe daher ebenso vermittelt, wie es von der inneren Seite der Idee des Willens überhaupt nachgewiesen ist. Uebersieht man diesen nothwendigen Gang der Vermittelung, so macht man das Gesetz zu einer dem Menschen äußerlichen Macht, und versperrt sich damit die Einsicht in die weitere Dialektik der Seiten. Das göttliche Gesetz muß nämlich als wesentliches Moment des subjectiven Selbstbewußtseins, als innerer Unterschied der Idee aufgefaßt werden; der Mensch schaut darin nichts ihm Fremdes, sondern sein eigenes allgemeines und wahrhaftes Wesen an. Ist der Mensch das Ebenbild Gottes und Gott das Urbild des Menschen, so ist das göttliche Gesetz die einfache, an sich concrete Einheit beider Seiten. Der Mensch entspricht gar nicht seinem Begriffe ohne die mitgesetzte Seite des göttlichen Gesetzes; was von Seiten des Urbildes Offenbarung ist, das ist von Seiten des Ebenbildes Entwickelung, Entfaltung der vorher in substantieller Verschlossenheit ruhenden Momente, kraft der an sich seienden Einheit des Men-

schen mit Gott ist ihm das göttliche Gesetz ins Herz geschrieben, und beginnt zugleich mit dem Gottesbewußtsein und dem Erwachen der ebenbildlichen Intelligenz seine allmälige Entfaltung (Röm. 2, 14. 15. Apgesch. 17, 27. 28.). Wir sind göttlichen Geschlechts, und das göttliche Gesetz ist unser eigenes sittliches Urbild, ist der in sich allgemeine Begriff der Idee des Willens. Die scheinbar und wirklich äußerliche — wirklich, sofern das Gesetz auf historische Weise, durch Gesandte Gottes, nicht durch die große Masse des Volkes ans Licht tritt — Offenbarung des Gesetzes gehört für das Subject so lange dem bloßen Bewußtsein, der Vorstellung an, bis der Glaube, das Gefühl, die innige Ueberzeugung hinzukommt, daß das Gesetz die absolute Bestimmung des eigenen Willens, das wahre Licht ist, wodurch das Dunkel desselben erhellt wird. Das Gesetz als solches ist noch nicht Geist, wozu es sich erst in der Einheit mit seiner Erfüllung als wirkliche Idee bestimmt, dasselbe ist aber die eine Seite des Geistes, an sich geistig, weil es nur in der freien Form des Begriffes, als sich besondernde vernünftige Allgemeinheit denkbar ist. Gehen wir nun von der Vermittelung, durch welche es für das Subject geworden ist, zu seiner in sich selbst beschlossenen Totalität fort, so finden wir als sein wesentliches Prädicat die Heiligkeit; diese ist seine in sich allgemeine Form. Das Prädicat des Guten kommt dem Gesetze nicht in seinem abstracten Fürsichsein, sondern in der Einheit mit der Realität zu; auf dem gegenwärtigen Punkte der Entwickelung können wir deshalb das Gesetz nur als das an sich Gute oder Urgute bezeichnen. Der gebietende Wille Gottes bezweckt das Gute und ist es daher an sich selbst; er wird aber zur wirklichen Güte, wenn er dem menschlichen Willen nicht bloß gegenübersteht, sondern demselben auch seinen wesentlichen Inhalt mittheilt. Wir beschränken uns daher hier auf die Erörterung der Heiligkeit als der allgemeinen Form des gebietenden Willens Gottes, und betrachten zugleich das Verhältniß dieser Form zu den besonderen Momenten des Inhalts. Die Vorstellung der Heiligkeit ist ursprünglich und

wesentlich religiös und in ihrer tieferen Bestimmung monotheistisch. Der Ausdruck: heilig wird zwar in einem allgemeineren und engeren Sinne gebraucht, von heiligen Orten, Handlungen, von der Gesinnung; immer aber wird dadurch eine Beziehung des Besonderen zu Gott und ein Gegensatz zu dem Profanen, dem ganzen Bereiche der Erscheinung, sofern dieselbe außer jener Einheit mit Gott aufgefaßt ist, ausgedrückt. Gewisse Orte, an denen sich Gott offenbart oder verehrt wird, an die sich daher die Vorstellung von einer specifischen Gegenwart Gottes im Unterschiede von seiner abstracteren Allgegenwart knüpft, erhalten dadurch eine höhere Weihe, sind der Sphäre der gemeinen Erscheinung entnommen und flößen den Menschen Ehrfurcht und Scheu ein. Dasselbe findet Statt bei den Cultushandlungen, dem Eidschwur und allen Verhältnissen, welche durch ihre unmittelbare Beziehung auf den göttlichen Willen eine höhere Sanction erhalten haben. Das Prädicat: gut findet in den meisten Fällen dieser Art keine Stelle, woraus sich schon ergiebt, daß das Heilige eine abstractere Bestimmung ist als das Gute. Heilig ist Alles nur in seiner unmittelbaren Beziehung auf Gott, den absolut allgemeinen Willen; das Gute dagegen ist zwar von der Frömmigkeit in letzter Beziehung ebenfalls auf Gott bezogen, aber nicht unmittelbar, weil es eben ein Concretes ist und noch andere Momente umschließt. Das Heilige als einfache Identität des allgemeinen und besonderen Willens ist daher auch in seinem Verhältniß zu dem Anderen ein Unverletzliches, nicht in dem Sinne, daß es nicht verletzt werden könnte, sondern, daß es nicht verletzt werden darf, und wenn es dennoch geschieht, sich aus der ihm gewordenen Negation unmittelbar wiederherstellt. Der göttliche Wille ist hiernach ein heiliger, sofern in ihm alle besonderen Momente zur Einfachheit des absoluten Zweckes zusammengeschlossen sind, und deshalb auch die wirklich gesetzte Besonderheit, der subjectiv-menschliche Wille, nur innerhalb jener Einheit bestehen kann, oder aber, wenn er aus derselben heraustritt, nicht bloß Träger eines innern Widerspruchs, sondern auch des seine Un-

verletzlichkeit herstellenden absoluten Zweckes wird. Diese Definition wird Manchem sehr abstract und formell vorkommen, sie ist aber in der That die reine Gedankenbestimmung des biblischen und religiösen Sprachgebrauchs überhaupt, der das Prädicat des Heiligen nicht auf die gute Gesinnung und Handlung und das Ausschließen des Gegentheils beschränkt; das Heilige ist vielmehr das Geweihete, und Gott ist der Heilige schlechthin als absolute Concentration seines innern Wesens aus der Welt der Erscheinung, und als die absolute Energie, diesen in sich verschlossenen Inhalt in der Welt geltend zu machen und alle widerstrebenden Gegensätze aufzuheben. Die Welt kann in kein neutrales, gleichgültiges Verhältniß zu dem göttlichen Willen treten, entspricht sie nicht der Forderung der Heiligkeit, so fällt sie der Gerechtigkeit anheim. Allerdings wird nun diese abstract-allgemeine Betrachtungsweise nicht festgehalten, das Heilige bestimmt sich weiter auch zum Guten, ohne daß das Heilige darüber zu Grunde ginge; Gott ist selbst heilige Güte, Liebe, und eben so muß die menschliche Heiligung einen Inhalt haben. Wenn es sich aber darum handelt, den Unterschied dieser verschiedenen Bestimmungen anzugeben, so muß zunächst der reine, also abstracte, Begriff der Heiligkeit und Heiligung festgehalten werden. Man darf deshalb auch diesen Begriff nicht wohl durch den des Guten erklären, als ob die Heiligkeit ein Wollen des Guten und Verabscheuen des Bösen, oder, wie man sich auch ausgedrückt hat, die Einheit von Sollen und Wollen wäre; diese Bestimmungen geben immer nur den Begriff des Guten selbst, nicht seinen Unterschied vom Heiligen. Denn das Wollen des Guten ist ja vom Guten nicht verschieden, da das Gute nur als Wille Realität hat. Der gute Wille auf religiösem Gebiete ist zwar immer auch ein geheiligter, geweihter; der geheiligte Wille umschließt aber nicht unmittelbar das Gute, sondern nur sofern er nach der Seite des concreten Inhalts betrachtet wird. Die Heiligkeit ist so die absolute Formbewegung, die Reflexion alles Endlichen in die Einheit des absoluten Zwecks,

welcher das Moment der Besonderheit zwar enthält, aber noch nicht zu gegenständlicher Realität herausgesetzt, zu einem objectiven Systeme des Willens entfaltet hat. In dieser concreteren Gestaltung erhält sich die Heiligkeit, sofern das Selbstbewußtsein immer jene Reflexion des Bestimmten in die formelle Einheit des absoluten Zweckes vornehmen kann, und der letztere in seiner concreteren Erfüllung die absolute Einheit nicht verliert, sondern nur vermittelt und theilweise verbirgt. Das Heilige ist deshalb wesentlich Proceß des in sich allgemeinen Selbstbewußtseins, ist nicht der besondere, bestimmte Inhalt des Willens, nicht Handlung und That des Willens wie das Gute, sondern unendliche Rückkehr aus jeder Bestimmtheit, und Beziehung derselben auf die absolute Einheit des Zwecks, nicht auf eine relative Totalität. Das Gewissen erhält in diesem Zusammenhange eine höhere Bedeutung, als in dem früheren, wo wir seine allgemeine Form bestimmten: es ist nämlich hier Stimme des heiligen Gottes, der subjectiv gesetzte Anstoß des absoluten Zweckes zu seiner Erfüllung, zunächst zur Heiligung; und diese allgemeine Beziehung des Subjects auf einen absoluten und heiligen Willen wird unmittelbar zur Verbindlichkeit, Religion (religio, religiosus). Jener abstractere Charakter des Heiligen im Verhältniß zu dem Religiös-Guten erklärt dann auch manche Erscheinungen auf dem Gebiete der praktischen Religion. Da die Heiligkeit als mit sich identische Allgemeinheit des Willens nur als Negation der profanen Erscheinung zu denken ist, so hat das Streben nach Heiligung häufig eine einseitige Richtung genommen, und ist zur Flucht aus der Welt als einer unheiligen Sphäre geworden. Durch Beschaulichkeit, Askese, Gebet, Reflexion auf alle Regungen der Triebe, alle Gedanken, Wünsche, Bilder der Phantasie, und durch Läuterung, Negation, Umbildung derselben suchte man die Heiligung des Innern zu erringen, fand sich aber in diesem einfachen Verklärungsproceß durch das Verhältniß zu der objectiven Welt vielfach gehemmt, da es hierin zur wirklichen Besonderung, zu einem Eingehen des absoluten Zwecks in widerstre-

bende Elemente und zur wirklichen Unterwerfung der Welt unter seine Gebote kommt. Da nun der Charakter des Heiligen nicht in dem Besondern als solchem ausgeprägt werden kann, sondern nur in seiner allgemeinen Form, der Gesinnung, so schloß man bald mehr bald weniger Kreise des sittlichen Lebens von der Bethätigung des höchsten Zweckes aus, und setzte die Weltüberwindung in die Abstraction von der Welt. Unter gewissen Verhältnissen kann eine solche Vertiefung in die Innerlichkeit nothwendig und segensreich sein; sie bleibt aber immer ein abstracter Standpunkt, welcher sich zur concreten Idee des Guten, der thätigen Liebe, der Sittlichkeit aufheben muß.

Dem heiligen Gesetze gegenüber steht der subjectiv-menschliche Wille, welcher das zweite Moment im einfachen Begriffe der Idee des subjectiven Willens bildet. In diesem Zusammenhange haben wir einstweilen zu abstrahiren von dem anderweitigen natürlichen und ungöttlichen Inhalte des Subjects; das besondere Ich steht hier bloß im Verhältnisse zum Gesetze, ist das Bewußtsein von demselben und zugleich das formell allgemeine Selbstbewußtsein des Subjects, seine Bestimmtheit, wodurch es zum subjectiven Willen wird, erhält es aus der Sphäre des Gesetzes. Erkennt das Ich das heilige Gesetz als Norm seines Willens an, so hat es damit seine Selbständigkeit im Allgemeinen schon aufgegeben; auf seine Seite fällt nun die leere Form, der Inhalt kommt ihm von der anderen Seite. Indem sich das Ich auf diese Weise durch den göttlichen Willen bestimmt weiß, so weiß es eben damit den göttlichen Willen als seine eigene Bestimmung; Form und Inhalt sind Abstractionen, so lange sie sich gegenüberstehen, zum concreten Selbstbewußtsein und zum Willen werden sie erst durch ihre Vereinigung. Findet letztere Statt, so tritt eben sowohl die Form auf die Seite des Inhalts als der Inhalt auf die Seite der Form, jede Seite hat an der anderen ihre eigene Ergänzung, weiß sie nicht mehr als etwas Fremdes, bloß Objectives, sondern als ihr eigenes integrirendes Moment. Wäre

dies nicht der Fall, so könnte das Gesetz nie vom Menschen erfüllt werden, oder es könnte höchstens zu einem sclavischen Gehorsam, nicht zur Freiheit kommen. Denn Freiheit findet sich nur da, wo die Bestimmtheit, der Inhalt, als Selbstbestimmung erscheint, hier also in dem Falle, daß das menschliche Ich, indem es sich durch den göttlichen Willen und aus demselben bestimmt, sich eben damit aus seinem eigenen Wesen bestimmt. Dann muß aber auch das göttliche Gesetz das eigene wahrhafte Wesen des Ich sein. Von dieser Seite ergiebt sich der Satz: der Mensch ist subjectiv frei, sofern er, der Mensch, den göttlichen Willen als sein wahrhaftes Wesen zu seinem eigenen, zum Inhalt des subjectiv-menschlichen Willens macht. Gehen wir von der anderen Seite aus, so erhalten wir eine auf den ersten Blick widersprechende Formel. Der göttliche Wille offenbart sich nämlich, so lange er dem menschlichen gegenübersteht, als Zweck, als Sollen, und das Wollen fällt auf die menschliche Seite. Allein sofern das Gesetz der gebietende Wille Gottes ist, involvirt es auch ein göttliches Wollen, diesem fehlt aber die Realität; das Gesetz hat die Form des Begriffes, nicht die der Idee, die letztere ist aber durch den besonderen Inhalt, die Vielheit der Gebote, schon präformirt. Denn damit weist es hin auf die verschiedenen Subjecte, worin es Realität gewinnen soll, die Subjectivität liegt daher als Moment schon im Gesetze, dasselbe kann ohne diese gar nicht gedacht werden als organische Allgemeinheit des Besonderen; die ideelle Subjectivität muß daher zur realen werden, und zwar kraft der Selbstbestimmung des göttlichen Willens, damit Gott nicht minder frei sei als der Mensch. Wäre die Realität des Gesetzes nicht die eigene Selbstbestimmung Gottes in der subjectiven Besonderheit, wäre die letztere bloß das Dasein des Gesetzes, und gehörte es nicht zum Wesen des göttlichen Willens in der menschlichen Subjectivität nur seine eigene Bestimmtheit zu haben: so wäre Gott in der That nicht frei, sondern nur ein Nothwendiges, welches erst im Menschen zur Freiheit verklärt würde. Dieser Punkt ist von der größe-

sten Bedeutung, und wohl geeignet, die verschiedenen abstracten Theorieen, welche nach ihrer Meinung die Freiheit Gottes recht festhalten wenn sie dieselbe in der That aufheben und untergraben, zum Selbstbewußtsein ihres Verfahrens zu bringen. Heilige Nothwendigkeit im Unterschiede der Freiheit ist das Gesetz nur, so lange es seiner Realität gegenübersteht, sowohl für den Menschen als auch für Gott selbst. Wird nämlich die subjective Realität des Gesetzes als etwas dem göttlichen Willen Fremdes angesehen, so folgt dasselbe auch von dem besonderen Inhalt des Gesetzes, welcher die Subjectivität schon ideell umschließt, gleichwie beim allgemeinen Begriffe des Willens das Moment der Besonderheit nur in Einheit mit dem gegenständlichen Inhalt etwas Reales, und abgesehn davon eine bloße Abstraction ist. Abstrahirt man daher von der ideellen und realen Subjectivität als der wesentlichen Vermittelungsform, und faßt dessenungeachtet den Inhalt des Gesetzes zu einem Ganzen zusammen, so erhält man ein Nothwendiges, Natürliches; es bleibt zwar der Unterschied des Allgemeinen und Besondern, letzteres ist aber nicht in die Allgemeinheit reflectirt, es fehlt die für sich seiende Allgemeinheit des Selbstbewußtseins. Das göttliche Gesetz hat nur deshalb die Form des Begriffes, weil es sich kraft des Moments der Besonderheit zur Form der Idee fortentwickelt; oder, mit anderen Worten, das Gesetz ist nur deshalb Wille, Selbstbestimmung Gottes, weil die Bestimmtheit nicht ein bloß Formelles bleibt, sondern sich realisirt, wirkliche Selbstbestimmung wird. So lange es beim Sollen bleibt, ist der göttliche Wille nur als Zweck, in der Gestalt einseitiger Subjectivität, mit einer Schranke, gesetzt; zum wirklichen Wollen wird das Gesetz für Gott, sofern er es selbst realisirt, in der Bestimmtheit menschlicher Subjectivität seine eigene Selbstbestimmung und damit reale Freiheit hat. Die Bewegung dazu ist die göttliche Offenbarung, wodurch der göttliche Wille dem menschlichen erscheint und die allgemeine, aber noch abstracte, Einheit beider Seiten gesetzt wird; dazu muß dann aber nothwendig hinzukommen, daß der ge-

bietende Wille auch zu einem wirksamen und damit wirklichen werde. So ergiebt sich der Satz: Gott selbst ist es, der seinen Willen im Menschen realisirt, im menschlichen Willen sich selbst bestimmt, wenn der Mensch den göttlichen Willen zu dem seinigen macht. Der Widerspruch beider Sätze, daß also von menschlicher Seite aus angesehen, der Mensch den göttlichen Willen realisirt, von göttlicher Seite aus aber Gott selbst, läßt sich nur lösen, wenn man es anerkennt, daß Gott in der vollen Realität seines Wesens oder in der Form der Idee die verklärte Menschheit mit umfaßt, und daß der Mensch, nach seinem wahrhaften Wesen, Begriff und Idee, angesehen, göttlich ist, daß also in dieser Hinsicht kein Gegensatz, sondern nur ein Unterschied beider Seiten stattfinden kann. Das Urbild hat seine Realität im Ebenbilde, und das Ebenbild ist erst ein solches durch seine Einheit mit dem Urbilde. Will man sich zu dieser Erkenntniß nicht verstehen, so muß man den widersinnigen Satz aussprechen, daß ein Freies in einem Andern die Freiheit wirke, wobei jede Seite um ihre Freiheit kommt, da beiden das im Anderen sich selbst Bestimmen abgeht. Ein Mensch kann den andern wohl zu freien Acten veranlassen, diese Sollicitation fällt aber in die Erscheinung, die Seite des Bewußtseins; das Freie als solches steht in keinem bloßen Causalnexus oder in Wechselwirkung, sondern hat darin nur seine endliche Vermittelung. Gott veranlaßt die menschliche Freiheit durch den Totalzusammenhang der sittlichen Weltordnung, er wirkt sie aber innerlich nur sofern er selbst sie ist.

Diese **Einheit beider Seiten**, also der Begriff der subjectiven Idee des Willens selbst, ist die göttlich-menschliche Freiheit, worin die Seiten nicht bloß zusammenwirken, sondern identisch sind. Die wirkliche Freiheit ist ein und derselbe Proceß, welcher verschieden vermittelt erscheint, je nachdem man von der einen oder anderen Seite ausgeht; auf beiden Seiten sind aber dieselben beiden Momente, nur in umgekehrter Stellung. Der göttliche Wille giebt sich im menschlichen nicht bloß Dasein, worin noch

nicht liegen würde, daß die Besonderheit, der bestimmte Inhalt in die Allgemeinheit des göttlichen Selbstbewußtseins reflectirt wäre, sondern es liegt in seinem Begriff, sich im Subject selbst zu bestimmen, sich zu einem subjectiven zu machen, und aus dem Subject sich in sich selbst zu reflectiren, Geist für den Geist zu werden. Dasein giebt sich der göttliche Wille auch in der äußeren Natur, diese Realität im äußern Object wird aber zur Erscheinung, bleibt nicht in dem geistigen Fürsichsein, wie sie von Gott gedacht wurde, reflectirt sich nicht als Ebenbild in das Urbild. Weil die Natur selbst nicht frei ist, so ist auch der darin realisirte göttliche Wille nicht frei, sondern ist die allgemeine Nothwendigkeit der natürlichen Dinge, verklärt sich nicht zur Gestalt der Idee, welche, wie oben gezeigt wurde, die Verdoppelung der Freiheit umschließt und so erst freier Geist ist. Die Thätigkeit Gottes, seinen Willen subjectiv zu setzen, ist die freie Energie, womit Gott die menschliche Subjectivität assumirt, seiner höhern Allgemeinheit das besondere Ich unterwirft und eben damit wahrhaft befreit. Auf der anderen Seite läßt sich der menschliche Wille nicht bloß bestimmen, verhält sich nicht passiv gegen eine unwiderstehliche Wirksamkeit Gottes, sondern sein Bestimmtwerden ist ein Sichselbstbestimmen, da der göttliche Wille sein wahres Selbst, das Urbild seiner selbst ist. Von göttlicher Seite ist das menschliche Ich die Realität nach Form und Inhalt, welche nach den früheren Erörterungen in der gegenständlichen Realität immer verbunden sind; von menschlicher Seite aus ist der göttliche Wille der concret-allgemeine Inhalt, sofern in den besonderen Geboten die menschlichen Triebe schon ideell enthalten und durch ihre Identität mit der allgemeinen Form verklärt sind. Von jener Seite aus wird aber die Besonderheit des menschlichen Ich in der wirklichen Freiheit ein Moment der vorher objectiven, jetzt aber subjectiven und objectiven Allgemeinheit, und auch auf der subjectiven Seite wird der göttliche Wille in seiner Totalität gesetzt, da keine Theilbarkeit möglich ist; von der menschlichen Seite aus wird die ideelle und damit formelle Besonderheit

des göttlichen Willens mit Inhalt erfüllt, sofern die vorher unmittelbaren, ungöttlichen Triebe geheiligt werden. Diese bilden in ihrer unmittelbaren Gestalt die Voraussetzung der göttlichen und menschlichen Freiheit; es wird aber später gezeigt werden, wie und wieweit der göttliche Wille selbst sich diese Voraussetzung gemacht hat, und daher in der Freiheit die von ihm selbst gesetzte Schranke aufhebt. Die göttlich-menschliche Freiheit ist daher die unendliche Vermittelung der Idee des Willens, welche sich in ihre Seiten dirimirt und aus dem Unterschiede sich zur concreten Einheit zurücknimmt. Alle Heiligung, Liebe, alles Gute im Menschen kann nur aus der wirklichen Identität der Seiten begriffen werden, und es ist bloße Verstandesansicht, wenn man die eine oder andere einseitig hervorhebt, entweder den allmächtigen Willen Gottes unwiderstehlich auf den menschlichen wirken läßt, oder aber die wahrhafte menschliche Freiheit unabhängig von der göttlichen sich vorstellt. Später werden wir auf diese Vorstellungsweisen näher eingehen; hier genügt es, die Momente des Begriffs im Allgemeinen erkannt zu haben, und wir brauchen nur noch ein vermittelndes Moment, das zwischen beiden Seiten liegt und als negatives Moment auch in ihrer Einheit erhalten bleibt, hervorzuheben. Dies ist nämlich die Willkür, der Hebel aller Freiheit, ohne welchen auch die göttlich-menschliche Freiheit zur bloßen Nothwendigkeit herabsänke. Der göttliche Wille ist vor seiner Vereinigung mit dem menschlichen ein gebietender, nicht ein zwingender, und die menschliche Selbstbestimmung geschieht nach freier Wahl, wobei die Möglichkeit sich anders, also dem göttlichen Willen entgegen, bestimmen zu können, offen bleibt. Man hat bekanntlich Gott selbst Wahlfreiheit zugeschrieben, wobei man dann consequent annehmen muß und wirklich angenommen hat, daß Gott unmittelbar oder mittelbar auch das Böse oder die Sünde bewirke; wer diese zweite Seite leugnet, darf auch die erste nicht behaupten, da der Begriff der Wahl auf diesem Gebiete immer die Alternative des Guten oder Bösen einschließt, sofern die neutralen, noch formlosen,

unvermittelten Elemente dem Willen als solchem gar nicht angehören. Es zeugt deshalb auch von Mangel an Einsicht in den dialektischen Gang dieser Sphäre, wenn man zuweilen behauptet, daß das Gute, auch wenn man das Böse aus der Welt ganz wegdächte, schon an dem Natürlichen seinen Gegensatz hätte, an welchem und mit welchem es sich lebendig vermitteln könnte: das Unmittelbare ist aber kein moralischer oder sittlicher Gegensatz, weil es noch kein Moment der Selbstbestimmung bildet. Schreibt man nun Gott ein Bewirken des Bösen zu, so hebt man in der That seinen Begriff auf, das göttliche Gesetz wird zum bloßen Schein, Gutes und Böses zu etwas Nothwendigen, kurz die ganze moralische und sittliche Weltordnung wird aufgehoben. Auf welchen unrichtigen logisch-metaphysischen Prämissen diese Verkehrung der heiligsten Wahrheit beruht, werden wir im dritten Stadium dieses Abschnittes näher entwickeln. Damit fällt dann aber auch die Wahlfreiheit Gottes, und es bleibt nur die wahrhafte oder die Freiheit in der Form der Idee übrig. Ist nun die Willkür nur auf der menschlichen Seite möglich, so muß diese Möglichkeit dennoch auch auf der göttlichen irgendwie präformirt und bedingt sein, weil sie sonst in der Einheit beider Seiten auch nicht als negatives Moment erhalten sein könnte. Nun ist das göttliche Gesetz für sich betrachtet eine heilige Nothwendigkeit, welche die Beweglichkeit der subjectiven Willkür gradezu ausschließt; aber die Heiligkeit ist nur als absolute Negativität zu denken und schließt damit alle Gegensätze des absoluten Zweckes aus. In moralisch-sittlicher Beziehung sind Heiligkeit und Gerechtigkeit nicht ohne den Gegensatz der Sünde und Schuld zu denken, und darin liegt eben die Hinweisung auf die subjective Seite. Die heilige Nothwendigkeit realisirt sich aber nicht unmittelbar oder als Nothwendigkeit, weil sie in diesem Falle sich nicht zur freien Selbstbestimmung aufschlösse, sondern einen Naturproceß darstellte; ihre Selbstbestimmung besteht darin, daß die subjective Besonderheit sich in die Allgemeinheit reflectirt. Hält man nun den strengen

Gegensatz des formellen Ich zu dem heiligen Gesetze fest, so geschieht diese Reflexion durch den subjectiv-menschlichen Act der Wahlfreiheit, und die göttliche Freiheit ist somit bedingt durch die menschliche Willkür. Allein diese Auffassung leidet an denselben formellen Mängeln, die wir früher bei der Erörterung der Willkür überhaupt nachgewiesen haben. Jener reine Gegensatz der Theorie ist in der Wirklichkeit nicht vorhanden, und namentlich haben wir es hier, wo die einfachen Begriffsmomente, nicht die Erscheinung der subjectiven Idee des Willens, in Betracht kommen, nicht mit der Willkür als solcher zu thun, sondern nur, sofern sie in der wahrhaften Freiheit stets ausgeschlossen, und so ein überwundenes Moment ist. Eine bloß willkürliche Aufnahme des göttlichen Willens in den menschlichen entspricht dem Begriffe der göttlich-menschlichen Freiheit nicht, sofern dieselbe die zur Freiheit verklärte Nothwendigkeit ist. Wird nun aber die Willkür auf menschlicher Seite zur wahren Selbstbestimmung erhoben, so ist auch die göttliche Freiheit nicht mehr in Abhängigkeit von der menschlichen gedacht, weil der concretere Hintergrund des formellen Ich eben nur durch die göttliche Freiheit selbst möglich ist. Jedesmal wenn die menschliche Freiheit über die Willkür hinausgeht und zur freien Selbstbestimmung wird, ist auch das bloße Verhältniß des göttlichen und menschlichen Willens zum absoluten Verhältniß d. i. zur freien Identität aufgehoben, und von einem Bedingtsein der einen Seite durch die andere kann nicht mehr die Rede sein. So lange dagegen beide Seiten einander gegenüberstehen, sind sie beide gleich relativ, wie es die Kategorie der Relation mit sich bringt. Die Willkür des besonderen Ich ruft der göttliche Wille durch die Form des Gesetzes hervor, und die letztere Form ist wiederum bedingt durch die Dialektik der menschlichen Freiheit, welche nur durch die Vermittelung der Willkür zur energischen Selbstbestimmung gelangt. Somit bildet die Willkür die unruhige Mitte, die unerläßliche Bedingung, wodurch beide Seiten sich erst zur wahren Freiheit vermitteln. Im Resultate aber ist dieselbe nur negativ mitgesetzt, so-

fern die Heiligung ein beständiges Ausschließen und Ueberwinden des Unheiligen und Sündigen ist. — Fassen wir nach diesen besonderen Erörterungen den Begriff dieser Sphäre einfach zusammen, so liegt derselbe in der vermittelten Einheit des göttlichen und menschlichen Willens, des heiligen Gesetzes mit allen seinen besonderen Geboten und der freien Selbstbestimmung nach und in demselben, der absoluten Forderung der Heiligkeit und der Heiligung des subjectiven Willens nach allen Beziehungen; diese göttlich-menschliche Freiheit, als innerliche Totalität gesetzt, ist zunächst Gesinnung, innere Bethätigung des Willens nach allen besonderen Acten des Wollens und zugleich nach dem in sich allgemeinen Selbstbewußtsein; diese Gesinnung hat aber nur lebendige Wahrheit als innerer Reflex des Willens aus der objectiven Sittlichkeit und in Einheit mit derselben.

Es wird nicht an Solchen fehlen, welche den aufgestellten Begriff als absolutistisch und pantheistisch betrachten und verwerfen werden; mit ihnen können wir, zumal wenn sie sich, wie gewöhnlich, auf keine immanente Begriffsentwickelung einlassen, nicht rechten, da wir die religiösen Grundbestimmungen nicht erfunden, sondern aus der christlichen Religion aufgenommen und nur in ihrer tiefen Wahrheit dialektisch nachgewiesen haben. In dem Sinne nämlich, wie wir den Pantheismus vertreten, als Lehre von der allgemeinen und concreten Geistigkeit Gottes, wonach Gott, um einen Paulinischen Ausdruck zu gebrauchen, Alles in Allen ist, muß derselbe als wesentlich christlich angesehen werden, und nur Inconsequenz und Mangel an tieferer Einsicht in die dialektische Natur geistiger Dinge kann das in dem Grade verkennen, daß man die christliche und speculative Ansicht dieser Verhältnisse als im absoluten Gegensatz begriffen ansieht. Uebrigens darf man auch hier nicht übersehen, daß unter dem subjectiv-menschlichen Willen nicht der eines empirisch-einzelnen Subjects, sondern der Wille der Menschheit überhaupt verstanden ist, und daß außerdem die Realität des Begriffs dieser Sphäre in der Erscheinung vielfach getrübt

ist. Um indeß die Bestimmungen der Idee des Willens der Vorstellung näher zu bringen, kann man die kirchliche Lehre von der Person Christi, dem Urbilde der Menschheit, vergleichen, wenngleich diese Lehre in dialektischer Hinsicht noch weniger befriedigt als die kirchliche Lehre von der Gnade.

Die endliche Erscheinung des bisher entwickelten Begriffes oder die Gegensätze und Widersprüche innerhalb der Idee können wir hier kürzer behandeln, da sich hier das oben erörterte dialektische Verhältniß der Willkür, welche zwischen Gutem und Bösem wählt, nur in etwas anderer Form wiederholt. Der Mensch, als formelles Ich gedacht, steht in der Mitte zwischen dem heiligen Gesetze Gottes, welches er nach seinem innersten Selbstbewußtsein, nach Gewissen und Vernunft billigt, und zwischen den Trieben und Begierden, welche eine dem Gesetze widerstrebende Macht bilden, und welche die Vernunft im Lichte des Gesetzes als Elemente erkennt, welche nicht das eigentliche Selbst des Menschen ausmachen. Durch diesen Gegensatz des für den Willen möglichen Inhalts ist das Ich beschränkt; es wird von beiden Seiten getrieben, bestimmt, ist aber selbst noch nicht die versöhnende Macht dieses Streites. Dazu kommt als zweite Schranke der Gegensatz des bloßen Wollens und des wirklichen Vollbringens. Der innere Mensch hat zwar Freude am göttlichen Gesetze und will es auch in sich aufnehmen, hat aber nicht die Kraft, dasselbe zur energischen Selbstbestimmung zu machen; nicht, was er eigentlich will, thut er, sondern, was er selbst verwirft. Der subjective Wille, welcher nicht die Macht hat, den gewollten Inhalt auch objectiv zu verwirklichen, hat ihn auch innerlich nicht wahrhaft gewollt; die Schranke nach der objectiven Seite ist in diesem Fall zugleich eine innerlich gesetzte. Dieses unruhige Schwanken des Ich zwischen beiden Seiten, das zufällige Bestimmtwerden von der einen oder andern, bildet die Willkür, die bloß formelle Freiheit aber moralische Unfreiheit des subjectiven Willens, und die Aufnahme des dem göttlichen Willen widerstrebenden Elements

zum Inhalt des Willens bildet den Begriff der Sünde. Die gewöhnliche theologische Definition der Sünde, wonach dieselbe die Uebertretung des göttlichen Gesetzes ist, schließt sich an die biblische Stelle 1 Joh. 3, 4., welche indeß schwerlich eine solche Definition zu geben beabsichtigt; dagegen hat der Apostel Paulus ihren Begriff nach den integrirenden Momenten dialektisch tief entwickelt, Röm. 7, 7 — 24. Jene Definition ist eine bloß formelle und negative Bestimmung, und wird um Nichts concreter, wenn man sie mit der synonymen vertauscht, daß die Sünde Ungehorsam gegen Gott sei und damit eine Verletzung des der Creatur wesentlichen Abhängigkeitsverhältnisses; denn diese Seite liegt schon in der Vorstellung des Gesetzes, sofern nur Gott als Gesetzgeber vorausgesetzt ist. Bestimmt man die Sünde dann weiter als Selbstsucht, so gewinnt man zwar eine positive, immer aber nur formelle Definition, und man darf sich nicht wundern, daß die biblischen Schriftsteller sie nicht haben. Eine kurze Definition kann überhaupt den Begriff der Sünde nicht vollständig ausdrücken, weil derselbe nur als innerer Widerspruch mehrerer Seiten oder Momente, der sich zu einem Knoten zusammenzieht, gefaßt werden kann. Zunächst ist festzuhalten, daß die Sünde als Bestimmtheit des Willens nothwendig eine Identität von Form und Inhalt, dem formell allgemeinen Ich und seiner Besonderheit ist. Löst man diese Verknüpfung beider Momente auf, so ist weder die eine noch die andere Seite sündig. Nach der formellen Seite giebt es zwar sündliche Reflexionen, Vorstellungen, Phantasiebilder; das Sündige liegt aber bei ihnen darin, daß sie Widerschein einer sündigen Willensrichtung sind, die Sünde zu ihrer Voraussetzung haben und den Uebergang und das Vorspiel zu weiterer Sünde bilden. Es handelt sich in diesem Zusammenhange überhaupt nicht um die äußere That, sondern um das innere Wollen, die Gesinnung, das sündige Gelüsten. Eben so ist die andere Seite des Inhalts, sofern man von sündlichen Trieben, Begierden spricht, schon vom Willen inficirt, sie ist nicht mehr in einfacher Unmit-

telbarkeit dem Willen gegenüber, sondern in einer widerspruchsvollen Vermittelung mit demselben aufgefaßt. Die Sünde ist in demselben Sinne ein Allgemeines wie das Böse, nämlich praktisch als Resultat wiederholter Acte des sündigenden Willens und dadurch gesetzte Gewohnheit im Sündigen und Hang zu demselben, theoretisch, sofern die sündlichen Willensacte zu einer Reflexionsallgemeinheit zusammengefaßt werden, und die Sünde als Macht erscheint, welche den Willen in ihrer Knechtschaft hält, und ihre Wirksamkeit nicht bloß über einzelne Subjecte, sondern über den menschlichen Willen überhaupt erstreckt, als ein Gott widerstrebendes Princip die menschliche Natur zerrüttet hat. Im gegenwärtigen Zusammenhange, wo wir die Begriffsmomente der Sünde einfach bestimmen wollen, die Sünde also noch nicht voraussetzen dürfen, müssen wir daran festhalten, daß die Sünde überhaupt erst durch die Vereinigung von Form und Inhalt entsteht, daher im Subject vor dieser Vereinigung nicht als Sünde liegt, sondern nur als Möglichkeit derselben, welche dann aber gleichmäßig auf Form und Inhalt auszudehnen ist. Weder das formelle Ich für sich betrachtet, noch die Elemente, welche als Inhalt in den Willen treten für sich betrachtet, enthalten die Möglichkeit der Sünde, sondern beide Seiten zugleich. Von dem formellen Ich geht zwar die Form der Sünde aus, und man hat deshalb häufig ihm allein jene Möglichkeit zugeschrieben; allein ohne den Drang der Triebe würde sich das Ich gar nicht entschließen und die Elemente durch seine Form zum Inhalt des Willens machen, in der Willkür ist das Ich vielmehr das Bestimmte, Abhängige, und die Sünde geht vielmehr von den Trieben aus. So heben sich beide Seiten auf: die Triebe werden zur Sünde durch das Ich, und das Ich begeht die Sünde vermöge der Triebe. Läßt man dagegen die Sünde als Allgemeines schon vor den einzelnen Sünden im Subject vorhanden sein und ruhen, bis sie zur Wirklichkeit erweckt wird, stellt man dieselbe gar als einen Krankheitsstoff vor, der zum Behufe der Heilung des ganzen Organismus zur Entwickelung gebracht

werden müsse: so verlegt man eben damit die Sünde in die Substanz und verfällt in den Dualismus. Es läßt sich nicht verkennen, daß manche Aeußerungen des Apostels Paulus an diese Ansicht streifen: die Sünde kommt durch Adam in die Welt und wirkt fort, wird durch das Gesetz aus ihrer substantiellen Grundlage zur Wirklichkeit befördert, muß ihre weiteste Ausdehnung und ihre Intensität erreichen, um die Erlösung möglich zu machen, tritt als eine in dem Fleische wohnende Macht, als Gesetz in den Gliedern, dem Ich entgegen und überwältigt dasselbe gegen seinen Willen; sie scheint mithin schon vor der formellen Vermittelung des Ich als finsteres Princip vorhanden zu sein, und wird deshalb auch in die natürliche, wenngleich nicht bloß sinnliche, Seite des Menschen verlegt (Röm. 6, 6. 12; 7, 17. 24; 8, 10. 13; Col. 2, 11.). Dazu würde denn auch die Ansicht stimmen, daß die Sünde mit der dereinstigen Verklärung der materiellen Natur des Menschen völlig aufhören werde, und eben so die andere Seite des Verhältnisses, daß nämlich die materielle und vergängliche Schöpfung als Erniedrigung einer ursprünglichen idealen zu betrachten sei (Röm. 8, 19 — 23.). Denn nach dem Zusammenhange Paulinischer Vorstellungen kann man wohl keinen anderen Grund und Zweck dieser vorübergehenden, mit Hoffnung dereinstiger Befreiung verbundenen Erniedrigung annehmen, als den, daß der im idealen Reiche Gottes entstandene ethische Gegensatz auf Erden praktisch durchgekämpft und durch das Erlösungswerk endlich überwunden werde; weshalb denn auch der Satan und dessen Reich als Hauptgegner Christi erscheint, und dieser zuletzt, nachdem alle Gegensätze überwunden sind, die Herrschaft dem Vater zurückgiebt. Bei diesem ganzen Entwickelungsproceß liegt eine ursprüngliche Einheit zum Grunde, und dieselbe ist auch wieder das letzte Ziel; die irdische Entwickelung dagegen fällt in das zwischen inne liegende Stadium des Zwiespalts. Bedenkt man jedoch auf der anderen Seite, daß dieses dualistische Element nicht bestimmt genug ausgesprochen, noch consequent durchgeführt ist, daß der

Apostel ferner den Begriff der Sünde nach seinen einfachen Momenten nicht entwickelt, seine Dialektik sich vielmehr immer in den Gegensätzen und Widersprüchen der schon vorhandenen und zur Allgemeinheit angewachsenen Sünde bewegt, daß er deshalb auch die Sünde in ihrem allmäligen Werden nicht eigentlich begreift, sondern nur voraussetzt, bei der ersten Sünde Adams schon das klare Bewußtsein des göttlichen Willens annimmt, in der Periode von Adam bis zum Gesetz dagegen Sünde ohne Zurechnung, weil ohne Gesetz, und dennoch mit dem Tode als Sündenstrafe verbunden, herrschen läßt (Röm. 5, 14.): so wird man in allen einzelnen Aeußerungen keine wissenschaftliche Genauigkeit voraussetzen wollen, und darf im Allgemeinen nur so viel daraus schließen, daß die Sünde überhaupt nach Paulinischer Lehre kein rein idealer Act der bloß formellen Freiheit ist, sondern immer im Zusammenhange mit dem Inhalte gedacht wird. Die formelle Vermittelung, wodurch die mögliche Sünde zur wirklichen wird, spricht der Apostel ebenfalls aus, indem dem Menschen ein der Sünde Gehorchen oder Widerstehen zugeschrieben wird (Röm. 6, 12. ff, u. a. St.); und wenn es dagegegen heißt, daß nicht das Ich, sondern die in ihm vorhandene Sünde das Böse vollbringe (Röm. 7, 17.), so ist unter jenem Ich der innere Mensch, das wahre Selbst, gemeint, die im Ich vorhandene Sünde dagegen bezeichnet die ganze durch wiederholte Acte der Sünde schon in Widerspruch gerathene Erscheinung des Subjects, so daß die formelle Vermittelung des Ich dabei vorausgesetzt ist. Faßt man alle Seiten zusammen, so kann man allerdings die Paulinische Lehre in diesem Stücke, wie auch bei der Gnadenwahl, als eine dialektisch unvollendete, sich daher auch in einzelnen Punkten widersprechende bezeichnen; denn die vereinzelten Aussagen über die verschiedenen Seiten der Sache müssen sich nothwendig widersprechen, wenn sie nicht durch immanente Dialektik vermittelt sind, was bei der Paulinischen Lehre von der Gnadenwahl jetzt fast allgemein zugestanden wird. Aber den Vorwurf des Unmoralischen,

den man ihr wohl gemacht hat, verdiente die Lehre des Apostels nur dann, wenn sie die Sünde vor der subjectiven Vermittelung und unabhängig von derselben als subjectiv vorhandene Sünde voraussetzte, was selbst bei den zwischen Adam und dem Gesetz begangenen Sünden nicht geschieht, da der Apostel auch den Heiden ein allgemeines Bewußtsein des göttlichen Gesetzes, die Stimme des Gewissens und eine moralische Vermittelung des Selbstbewußtseins zuschreibt (Röm. 2, 14. 15.). Die spätere theologische Theorie hat die in aller Sünde gesetzte Identität von Form und Inhalt öfter auf ungehörige Weise so auseinandergerissen, daß sie die Sünde mit einem rein ideellen Act, dem willkürlichen Abfalle von Gott, dem Hochmuthe oder der Selbstsucht beginnen, und von diesem innern Centrum aus erst den unmittelbaren Inhalt des Subjects in Unordnung gerathen läßt. Allein das formelle Ich im Unterschiede von den Trieben kann sich weder zur Selbstsucht noch zum Hochmuthe steigern, weil es eine inhaltslose, abstracte Formbewegung, und dem göttlichen Willen gegenüber nur ein Negatives, kein Widerspruch ist. Zu diesem, wie überhaupt zur Willkür, wird es erst durch den Inhalt, und nur in Beziehung auf diesen bildet es überhaupt das Centrum der für sich gesetzten Subjectivität. Es bleibt daher bei obigem Satze, daß jede Sünde Willkür, und damit die mit einem inneren Widerspruch behaftete Identität von Form und Inhalt des Willens ist. Aber der bloß formell gefaßte Widerspruch des Willens in sich erschöpft noch nicht das Wesen der Sünde; es muß dazu die andere Seite kommen, daß ein solcher willkürlicher Act im Widerspruch gegen das heilige Gesetz, den gebietenden Willen Gottes und das Gewissen geschieht. Die Sünde hat daher die Offenbarung des Gesetzes und das subjective Bewußtsein von demselben zur Voraussetzung. Es wird zwar auch gesündigt ohne das begleitende Bewußtsein bestimmter göttlicher Gebote, in diesem Falle ist aber das Nichtwissen ein verschuldetes, ist zugleich ein Nichtwissenwollen. Findet dagegen ein bloß theoretischer Irrthum, ein unverschuldetes Nichtwissen ein-

zelner Gebote Statt, so fällt der Widerspruch nicht in den Willen, und die dem göttlichen Gesetze unangemessene Handlung hat nur den Charakter der Unvollkommenheit, nicht den der Sünde. Alle Religionen, welche diesen Namen verdienen und ein sittliches Element enthalten, machen ihren Bekennern die Erfüllung eines göttlichen Willens zur Pflicht, der besondere Inhalt desselben ist aber von der jedesmaligen Entwickelungsstufe des Selbstbewußtseins abhängig. Erfüllt nun der Bekenner einer niederen Religionsstufe die Gebote seines Gottes, so kann er damit nach dem absoluten und objectiven Maßstabe des heiligen Gesetzes des Einen und wahren Gottes lauter Sünden begehen, nach dem relativ-objectiven Maßstabe seines Standpunkts und dem subjectiven seines inneren Selbstbewußtseins sind es aber nur unvollkommene Willensacte, und Zurechnung, Schuld und Strafe richten sich nach dem jedesmaligen Standpunkte. Hält man diesen wesentlichen Unterschied der Sünde und Unvollkommenheit nicht fest, so beurtheilt man das sittliche Leben der Völker nach einem ungerechten Maßstabe, und muß zuletzt Gott selbst anklagen, daß er sich mit der Offenbarung seines heiligen Willens verspätet und so lange auf einen geringen Theil der Menschheit beschränkt habe. Im Lichte des heiligen Gesetzes erkennt nun das Subject seinen unmittelbaren Inhalt als einen unangemessenen; er soll von der höheren Form durchdrungen, soll geregelt, gestaltet, geheiligt werden. Die Vernunft erkennt diese Forderung an, das Gewissen mahnt dazu, und dessenungeachtet setzt das Ich einen solchen Inhalt der Willkür, welcher dem göttlichen Willen unangemessen ist, wird zur Sünde; wir sagen: es **wird** zur Sünde, weil die Sünde die subjective Einheit dieser Widersprüche und nichts von der so gestalteten Bethätigung der Willkür Verschiedenes ist. Die meisten biblischen Ausdrücke für die Sünde und das Böse involviren die Vorstellung von der subjectiven und willkürlichen Aufhebung einer an und für sich seienden Norm: die Sünde ist das Unrechte, Verkehrte, das Abirren von geradem Wege, von ebener Bahn, ein Verlassen der

Fußstapfen Gottes, Abfall, Treulosigkeit in Beziehung auf ein ursprüngliches, heiliges Verhältniß des Subjects zu Gott, Ueberschreiten einer gezogenen Schranke, selbstische Unruhe, Toben der niederen Mächte im Menschen, welche dem göttlichen Gesetze unterworfen sein sollten, Widerspenstigkeit, Feindschaft und Empörung gegen Gott. Die subjective Seite, nach welcher die Sünde Fehltritt ist, giebt erst durch ihre Einheit mit der objectiven Seite, nach welcher sie Widerspruch gegen eine ursprüngliche und heilige Norm, Heraustreten aus einem höheren Zusammenhange ist, den vollen Begriff der Sünde. Die praktische Verkehrtheit des Willens wird zugleich als Thorheit, Verfinsterung des Geistes, Unvernunft und Lüge; das Wissen des Guten und Bösen aber als etwas zum menschlichen Selbstbewußtsein wesentlich Gehöriges angesehen. Hieraus ergeben sich dann noch zwei Seiten der wirklichen Sünde: sie setzt nämlich eben so wohl ein allgemeines Wissen um die Heiligung oder das Gute, als ein allgemeines Wissen um die Sünde oder das Böse voraus. Beide Seiten manifestiren sich im innersten Selbstbewußtsein oder Gewissen, und das Subject tritt vermöge derselben durch die Sünde in Widerspruch zu seinem eigenen wahrhaften Wesen; das Ich theilt sich in zwei Seiten, das formelle Ich der Willkür, und das wahrhafte Ich, welches am göttlichen Gesetze Freude hat und seine Forderung anerkennt. Diese letztere Seite bildet den Kern, den concreteren Hintergrund der Erscheinung des Willens oder der Willkür; nicht das wahre Ich sündigt, sondern eine ihm fremde, in seine Erscheinung eintretende Macht. Beide Momente sind aber nicht äußerlich zu trennen; das Eine Subject umfaßt sie beide, und entfremdet sich in seiner Erscheinung von sich selbst. Durch die in dem vereinzelten Acte der Sünde mitgesetzte Vorstellung von der Sünde überhaupt erhält die Sünde einen positiven Charakter; der Wille tritt durch den Widerspruch gegen Gott und gegen sein eigenes substantielles Wesen nicht in ein neues unbekanntes Land, macht nicht auf selbständigen Füßen gleich einem Jünglinge, welcher sich von der vä-

terlichen Zucht losreißt, eine geistige Entdeckungsreise, sondern er weiß im Allgemeinen, wohin er gelangt, aus der Sphäre der Entsagung, des Gehorsams und der darauf sich gründenden Harmonie des Innern, in die Sphäre der augenblicklichen Befriedigung des Triebes, zugleich aber des Widerspruches der verschiedenen Seiten des Innern und einer Störung der immanenten Entwickelung des Geistes. Das besondere Ich wünscht und sucht freilich durch die Acte der sündlichen Willkür nicht die Disharmonie, sondern nur seine Befriedigung; dasselbe muß aber den innern Widerspruch mithinnehmen, und erkauft seine selbstische Ruhe um den hohen Preis der in sich allgemeinen Harmonie. Man darf aber nicht sagen, daß der Sünder den Widerspruch, das Böse im Bösen, eigentlich nicht wolle, sondern bloß das dem Bösen noch anhaftende Gute. Denn der wirkliche Wille, hier die sündige Willkür, ist selbst schon dieser Widerspruch, und das Resultat nichts vom Acte selbst Verschiedenes und Trennbares. Das Ich wünschte wohl, seine Befriedigung ohne den Widerspruch erlangen zu können; da es aber die Zusammengehörigkeit beider Seiten kennt, und sich dennoch dazu entschließt, so will es auch beide zugleich, und die Trennung ist eine ungehörige Abstraction. Daraus folgt aber auch auf der anderen Seite, daß das Subject nie die Sünde um der Sünde willen wollen kann, wie umgekehrt das Gute um des Guten willen gewollt wird. Die Tendenz des Ich geht zunächst auf die Ausführung seiner particularen, dem göttlichen und allgemeinen Willen entgegengesetzten Zwecke; diese enthalten sowohl in der abstracten Zweckform als auch in der Vermittelung mit dem gegenständlichen Inhalt ein positives Element, ohne welches die wirkliche Sünde, nachdem sie aus der Vermittelung des idealen Hintergrundes herausgetreten ist, aufhören würde, ein innerer Widerspruch, eine wirkliche Lebensstörung zu sein. Dieses positive Element nennt man öfter das Gute am Bösen, was insofern unpassend ist, als beide Bestimmungen, im streng-moralischen Sinne gefaßt, sich ausschließen. Indeß liegt darin ein nicht zu übersehendes wahres Mo-

ment, das nur aus seiner unrichtigen dialektischen Form ans Licht des Bewußtseins gezogen zu werden braucht. Wir sahen nämlich oben, wie der Begriff des Guten die Realität der Freiheit, die Befriedigung des Subjects in dem Inhalt seines Willens umschließt, und sich dialektisch von untergeordneten Reflexionsallgemeinheiten bis zur wahrhaft allgemeinen Idee des Willens herauf ausgebildet hat. Das wahrhaft Gute ist zugleich das höchste Gut, gewährt und ist die höchste Harmonie des Innern; was daher eine relative Befriedigung gewährt, ist für das Subject ein relatives Gut, und insofern will der Sünder in der Sünde zugleich ein Gut. Aber mit der Erkenntniß des göttlichen Gesetzes hört alle selbstische Befriedigung auf, ein Gutes zu sein, mag sie auch für das Subject ein Gut bleiben; es findet hier vielmehr der Widerspruch Statt, daß etwas als ein Gut geschätzt und gesucht wird, was nicht zugleich das Gute ist. Man darf deshalb wohl sagen, daß an der Sünde, sofern sie dem Subject eine vorübergehende und falsche Befriedigung gewährt, noch ein Gut haftet, nicht aber ein Gutes. Das letztere bleibt zwar ebenfalls im Sünder, so lange er noch ein Gewissen hat, aber nur in der Totalität seiner Willensacte und seines Selbstbewußtseins, nicht in der besonderen, wirklichen Sünde. Gerechtigkeit und Sünde haben einander nur als negative Momente an sich. Daß nun aber die Sünde nicht um der Sünde willen gewollt werden kann, liegt in ihrem abstracten Charakter, vermöge welches sie kein wahrhaft Allgemeines, keine in sich concrete Totalität ist, wie die Idee des Willens. Das positive Element, wodurch sie anlockt und befriedigt, ist ihr selbst nicht immanent, wie dem Guten, da die Triebe allseitig und wahrhaft nur im sittlichen und kirchlichen Gemeinwesen befriedigt werden, und daher auch nur zur Idee des Willens in einem immanenten Verhältniß stehen; ihren Reiz und ihre Macht erhält daher die Sünde, als Allgemeines betrachtet, nur durch eine Sphäre, welche in getrübter und verkehrter Gestalt wohl als ihr Inhalt erscheint, ihr aber dessenungeachtet nicht wahrhaft angehört. Darin liegt denn auch die

Ohnmacht der Sünde, und die Möglichkeit, daß sie vergeben und überwunden werde; als innerer Widerspruch treibt sie selbst über sich hinaus, und die Idee des Willens als immanente Totalität aller Lebensmächte ist der an und für sich seiende Sieg über dieselbe. Ist die Sünde keine concrete Totalität, welche durch immanente Entwickelung des unmittelbaren Willens erzeugt wird, so darf man sie auch nicht als ein Princip im strengen Sinne des Wortes bezeichnen. Denn Princip ist der einfache Begriff, welcher zuerst nur als substantielle Möglichkeit gesetzt ist, aber zugleich die treibende Energie zeigt sich Realität zu geben, und seine unmittelbare Erscheinungsform zur objectiven Gestaltung seiner selbst aufhebt, sich als Idee setzt. So hat das Gute am Begriff des Willens sein Princip, in der religiösen Sphäre das menschliche Gute an Gott, und das Gute, in einfacher Begriffsbestimmung gedacht, ist wiederum Princip aller wahren Sittlichkeit. Das Böse dagegen hat keine Entfaltung oder Entwickelung des freien Begriffs, weil es nur in der Form der Willkür, des Widerspruchs der Begriffsmomente, vorhanden ist. Wer ihm Entwickelung im strengen Sinne des Wortes beilegt, muß dasselbe consequent auch als Anlage, substantielle Präformation, im Menschen voraussetzen, und verfällt damit in den Dualismus. Eine ursprüngliche Zweiheit von Principien, mit denen nach der Ansicht Mancher alle Menschen geboren werden sollen, wird durch das oben nachgewiesene dialektische Verhältniß des Bösen zum Guten aufgehoben. Leugnet man den Dualismus und läßt den Kampf zweier Principien erst nach der formellen Vermittelung des Ich, also mit dem wirklichen Guten und Bösen eintreten, so verfährt man nur inconsequent, ohne den Dualismus wirklich zu überwinden. Denn was als Princip auftritt, muß auch als solches schon ursprünglich gesetzt sein; nur dadurch wird seine Existenz möglich und verdient es überhaupt den Namen Princip. Allerdings findet im Subject ein Zusammenhang der einzelnen Acte des sündigen Willens Statt, nicht bloß veranlaßt häufig die eine die andere, sondern die Sünde

steigert sich auch zu größerer Intensität, indem der Knoten von Widersprüchen, woraus sie erwächst, sich allmälig fester zusammenzieht, und das Selbstbewußtsein die innere Dialektik der Widersprüche nicht mehr vollständig und klar in sich vollzieht. Das heilige Gesetz Gottes wird allmälig dem Bewußtsein fremd, die Stimme des Gewissens läßt sich nur leise vernehmen, das Schwanken und Zurückbeben vor dem bösen Entschluß verliert sich, die frühere Schaam über die Sünde wird durch Frechheit verdrängt, die frühere Reue durch Verstocktheit, kurz, der Mensch wird der Sünde Knecht, wird öfter zum verhärteten, verstockten Sünder. Der Widerspruch ist nach seiner innern Seite gleichsam erstarrt, und das Böse durch Gewohnheit zur zweiten Natur geworden; ideel sind aber alle Gegensätze im Resultat erhalten, und die Schuld ist nicht verringert sondern vielmehr gestiegen. Nun darf man zwar nicht behaupten, daß nicht die Sünde als solche andere Sünden hervorrufe, sondern die durch falsche und einseitige Befriedigung in Unordnung gerathenen Triebe; denn sofern die Bethätigung derselben eine willkürliche und durch das Ich vermittelte ist, mag dasselbe dabei immerhin auch nur formell frei sein, so hat sie ja den Charakter fernerer Sünden. Auf der andern Seite darf man aber auch die Sünde nicht einseitig von dem formellen Ich ausgehen lassen, sondern muß von der ersten Sünde an die Triebe dabei in Anschlag bringen; der besondere Trieb als Inhalt in das Ich reflectirt, und zwar dem göttlichen Willen entgegen, ist eben Sünde. Die Triebe selbst enthalten an sich einen inneren Widerspruch, auf der einen Seite zum Guten in einem immanenten Verhältniß zu stehen, und auf der andern Seite noch der Umwandlung und Verklärung zu bedürfen. Dieser mögliche Widerspruch wird in dem Willen wirklich gesetzt und ist nothwendig, damit das Gute und Böse überhaupt sein könne. Stellt man sich nun den Anfang der Sünde im Subject, wie es häufig geschieht, ohne die gehörige dialektische Vermittelung der verschiedenen dabei mitgesetzten Seiten vor, meint man etwa, der Mensch setze mit der

ersten Sünde eine verderbliche Macht innerhalb der Peripherie seines Wesens in sich herein, die fortwirke und später schwer wieder hinauszuschaffen sei, wie der Volksglaube wohl ein solches Hineinschlüpfen des Satans und der Dämonen in das Innere des Menschen annimmt: so macht man damit die Sünde selbst zu etwas Unmittelbarem, und als Princip gefaßt liegt sie dann schon in den Trieben. Denn die Willkür ist ja die Zufälligkeit des Willens, das inhaltlose Ich wird durch die andringenden Elemente bestimmt, der erste Act der Sünde in solcher Weise fixirt ist daher ein Zufall. Läßt man dagegen, um diese Schwierigkeit zu vermeiden, die subjective Existenz der Sünde bloß von dem formellen Ich ausgehen, so erhält man die Sünde vor der Entscheidung des Willens, der Verknüpfung von Form und Inhalt, was dem Wesen des Willens und der Sünde widerspricht; nennt man diese abstracte Form der Selbstsucht das Realprincip der Sünde, so bewegt man sich in einem leeren Formalismus, da die abstracte Form nicht Quell der Lebensstörung sein und werden kann. Beide Einseitigkeiten lassen sich nur durch dialektische Auffassung der subjectiven Existenz und des Fortwirkens der Sünde aufheben. Allerdings bestimmt sich die Willkür in der Sünde näher zur Selbstsucht, einem unberechtigten, krankhaften Geltendmachen der Besonderheit des Willens gegen die wahrhafte Allgemeinheit des göttlichen Gesetzes. Die Selbstsucht ist aber nur als Einheit des besonderen Ich und des besonderen Triebes zu denken. Die Allgemeinheit des Ich darin ist bloß die der abstracten Reflexion, die wahrhafte Allgemeinheit des göttlichen Gesetzes dagegen, der Vernunft und des Gewissens ist negirt; die Selbstsucht ist daher die fixirte Besonderheit des Willens, die sich zu einer hohlen Allgemeinheit aufbläht, und sich anmaßend in die Stelle der wahrhaften Allgemeinheit setzt. Dieses Verhältniß der Momente des Willens veranlaßte denn auch die ältere Theologie, den Hochmuth als die Ursünde anzusehen; von einer Ursünde kann aber bei der gehörigen dialektischen Entwickelung der Sache nicht die Rede sein. Jene Ursünde ist vielmehr das aller Sünde

Gemeinsame, dies ist aber nicht der Hochmuth im engeren und eigentlichen Sinne des Wortes, sondern die in die bloße Reflexionsallgemeinheit im Widerspruch zur wahrhaften Allgemeinheit reflectirte Besonderheit des Willens. Jede Sucht nach Befriedigung particularer Gelüste, nach Realisirung endlicher Zwecke, und das Aufgehen des Willens in diese Erscheinungsform, das sich Lossagen von der wahrhaften Allgemeinheit um in einem scheinbaren Gute Befriedigung zu finden, das Beziehen aller Objecte auf solche Zwecke, und das Verbrauchen der Objecte zur Vermittelung derselben: diese verkehrte Centralität des Particularen, mag sie als Wollust, Geiz, oder als Neid, Hochmuth, Haß erscheinen, ist das allgemeine Wesen der Selbstsucht und Sünde. In der Besonderheit der verschiedenen Triebe — denn als Allgemeines sind sie in ihrer unmittelbaren Gestalt nicht vorhanden — liegt die Möglichkeit ihrer verkehrten Centralisirung, und die Selbstsucht muß deshalb immer in der Einheit mit einem oder mehreren besonderen Trieben zur Existenz kommen: es müssen besondere Erscheinungsformen der Sünde eintreten, bevor sie um sich greift, diese besonderen Formen müssen aber auch wieder, um den Charakter der Sünde, nicht der bloß endlichen Erscheinung, wie etwa bei den Thieren, zu haben, in ein Allgemeines reflectirt sein. Auf diese Weise bedingen sich die verschiedenen Momente der Sünde, und es fragt sich nun, wie sich hier die innere Dialektik derselben gestaltet.

Die Widersprüche der bloß verständigen Ansicht, welche wir oben bei der Betrachtung des Guten und Bösen in ihrem Verhältniß zu einander fanden, stellen sich hier in etwas anderer Form folgendermaßen heraus. Der erste Widerspruch lautet auf der einen Seite: die Sünde setzt das schon vorhandene, geoffenbarte und gewußte Gesetz voraus, da sie nur als Widerspruch gegen dasselbe denkbar ist; auf der andern Seite: das Gesetz setzt einen schon bestehenden Zwiespalt zwischen dem allgemeinen und besondern Willen, eine Störung der Harmonie des sittlichen Lebens voraus, weil nur so ein Sollen im Unterschiede von dem Wollen, ein

Gegensatz des Heiligen gegen das Profane gedacht werden kann. Der zweite Widerspruch stellt auf der einen Seite den Satz auf: die Sünde ist Abfall von der Liebe zu Gott, selbstische Losreißung der Creatur von ihrem wahren Centrum, sie setzt eine ursprüngliche Verbindung beider Seiten, das Gute, die Heiligung voraus, und ist nur kraft dieser Voraussetzung ein formell freier Act, und hat Schuld und Strafe zur Folge. Dem gegenüber steht der andere Satz: die Sünde entsteht aus der Verknüpfung des formellen Ich mit den natürlichen Trieben, bevor noch ein klares Bewußtsein des heiligen Gesetzes, geschweige denn Liebe zu Gott im Subject entstanden ist; die Sünde hat ihren Grund in der natürlichen Schwäche des Menschen und seiner nothwendigen Entwickelung von der unmittelbaren Natürlichkeit zur Vernunft und Freiheit; sie ist daher das Empirisch-Erste und das Gute entsteht erst als Sieg über dieselbe. Dadurch wird ihre Schuld gemildert und ihre Ueberwindung und Vergebung möglich gemacht. Der dritte Widerspruch, welcher an sich schon im ersten mitenthalten ist, lautet in der Thesis: die einzelne Sünde setzt die Erkenntniß der Sünde überhaupt schon voraus; in der Antithesis: die Erkenntniß des Wesens der Sünde ist erst Resultat der einzelnen Sünden. — Wer nicht von vorn herein befangen ist und seinen Standpunkt selbst innerhalb dieser Widersprüche, auf der einen oder andern Seite, genommen hat, wird zugestehen, daß in allen diesen Sätzen ein wahres Moment enthalten ist; die vernünftige Betrachtung wird dann aber auch weiter finden, daß dieselben, abstract und isolirt aufgestellt, gleich einseitig und unwahr sind. Bei dem ersten Widerspruch brauchen wir die relative Wahrheit der ersten Seite nicht weiter nachzuweisen, da es fast allgemeine Ansicht ist, daß ohne Gesetz keine Sünde denkbar sei, weil dieselbe ihrem Wesen nach Uebertretung desselben ist; wenigstens fällt mit dem Gesetz die Zurechnung und Schuld weg, womit aber die Sünde ihre moralische Bedeutung, also ihren Nerv, verliert. Seltner zwar, aber von tiefer blickenden Denkern, ist die Antithese aufgestellt, daß das Ge-

setz die schon vorhandene Sünde voraussetze. Beruft man sich freilich zur Unterstützung dieses Satzes auf die Analogie menschlicher Gesetze, oder meint man, daß dem Bewußtsein von einem objectiven Gesetze ein Zustand ursprünglicher Harmonie vorangegangen, in welchem das Gesetz das eigenste subjective Leben des Menschen gewesen sei, so kann man durch solche Gründe nicht überzeugt werden. Die gewöhnliche Vorstellung weist den Satz auch zurück, indem sie meint, daß das Gesetz wohl einen Zustand der Unvollkommenheit, Nichtvollendung, und zugleich die Möglichkeit der Sünde, nicht aber ihre wirkliche Existenz voraussetze. Man beruft sich wohl auch auf die Erzählung der Schrift, welche ein göttliches Verbot an Adam dem Sündenfall vorausgehen läßt. Allein die Auctorität der Schrift läßt sich eben so wohl für die entgegenstehende Ansicht anführen; denn die angeführte Erzählung läßt ja das Wissen des Guten und Bösen erst in Folge der Uebertretung des Verbotes entstehen, dieses Verbot kann daher nicht den Charakter eines gewußten göttlichen Gesetzes gehabt haben, da die einzelnen Gebote und Verbote nur als Momente eines in sich allgemeinen, heiligen Willens und Zweckes göttliche Gesetze sind, und ihre Offenbarung unmittelbar — denn alle Offenbarung umfaßt ja die göttliche Manifestation und das menschliche Wissen zugleich — ein allgemeines Wissen des Guten und Bösen bedingt. Das göttliche Gesetz ist ja der für das menschliche Bewußtsein und in demselben gesetzte Wille Gottes. Die Erzählung legt deshalb grade für die entgegengesetzte Ansicht Zeugniß ab: das Wissen des Guten und Bösen ist die allgemeinste Form der Offenbarung des göttlichen Willens, und wird ausdrücklich als dasjenige bezeichnet, wodurch der Mensch Gott gleich geworden ist. Durch die Einführung eines vorangehenden göttlichen Verbots will die Erzählung auch die andere Seite des ganzen Verhältnisses hervorheben, daß nämlich die Sünde Uebertretung göttlicher Gebote ist; dadurch ist dann ein unbefangener Widerspruch entstanden, der in der That in der Sache selbst liegt, und nicht durch einfache religiöse An-

schauung, sondern nur durch Dialektik der dabei zum Grunde liegenden Gedankenbestimmungen gehoben werden kann. Außerdem läßt die Erzählung der Schrift den verschiedenen Stadien der Offenbarung, dem Bunde, welchen Gott zuerst mit Noah, dann mit Abraham, zuletzt mit Israel schließt, die Sünde schon vorangehen, und schildert namentlich Israel zur Zeit des Mose als ein lasterhaftes und halsstarriges Volk. Im Besonderen setzen die Verbote, welche in allen Gesetzgebungen die Mehrzahl der Bestimmungen bilden, den Gegensatz, welchen sie aufheben wollen, schon voraus. Das allen Menschen ins Herz geschriebene göttliche Gesetz ist allerdings dem Begriffe nach das Frühere; der einzelne Mensch muß dasselbe aber erst lesen lernen, und diese Lehrjahre des Einzelnen und der ganzen Menschheit sind das Empirisch-Frühere. Das Ursprüngliche ist zunächst ein Unmittelbares und damit ein seinem wahren Wesen nach noch Verschlossenes. Um eine empirische Betrachtung der Sache ist es uns jedoch hier nicht zu thun. Sagt man dagegen von einem rein-theoretischen Standpunkte aus, das Gesetz setze nicht die Wirklichkeit, sondern nur die Möglichkeit des Bösen voraus, so widerlegt sich diese Behauptung durch die schon oben angestellte Reflexion, daß diese Möglichkeit nicht bloß für den Gesetzgeber, sondern auch für den Menschen da sein, also auch aus der bloßen Möglichkeit in die Wirklichkeit getreten sein muß. Das moralische Bewußtsein ist wesentlich ein Wissen des Guten und Bösen; wird die eine Seite nicht gewußt, so auch die andere nicht, das Wissen ist aber nach beiden Seiten hin durch den Willen bedingt. So kann denn auch das göttliche Gesetz als das Heilige, Urgute erst durch die Vermittelung des Profanen, Unheiligen, Bösen, wogegen dasselbe gerichtet ist, welches es daher auch als negatives, ausgeschlossenes, aufzuhebendes Moment enthält, ins menschliche Bewußtsein treten. Wer bei der Anschauung des Gesetzes den Gegensatz nicht kennt, gegen welchen dasselbe gerichtet ist, wer bei den einzelnen Geboten nicht durch innere und äußere Erfahrung die verschiedenen Weisen der Uebertretung, nicht die Gefahr und

Geneigtheit des natürlichen Menschen kennt, dem Gesetze zuwider zu handeln, wem endlich in der richtenden und damit zwei Sphären absolut scheidenden Stimme des Gewissens das Urtheil des Gesetzes noch nicht gesprochen wurde: der weiß auch das Gesetz und seine Gebote noch nicht als heiligen, unverletzlichen Willen Gottes, weiß dasselbe also nicht in der Qualität, worin es den eigentlichen Gegensatz zur Sünde bildet. Die Heiligkeit ist als solche erst offenbar, wenn sie durch die Nemesis und die Erinnyen ihre Energie bethätigt hat, diese ist aber wesentlich Reaction gegen das Unheilige; die Heiligkeit entzündet im Subject ein loderndes Feuer, welches nur brennen kann, sofern es etwas verzehrt, und dies ist eben das Profane, die Sünde. Als absolute Negation aller particularen, selbstsüchtigen Zwecke, als absolute in sich concentrirte Innerlichkeit ist das Heilige erst dann in der subjectiven Erkenntniß und im wirklichen Willen, wenn die unheilige Seite dieses Subjectes selbst negirt, wenn Schuld, Angst, Reue u. s. w. eingetreten sind. Diese subjective Seite der Bethätigung des absoluten Zweckes gehört mit zu seiner Offenbarung, bildet die praktische Seite derselben, ohne welche auch die theoretische nicht möglich ist. Denkt man das Gesetz als unendlichen Anstoß des Sollens und damit noch im Gegensatze zum subjectiven Wollen, so würde dieses Verhältniß, abstract für sich betrachtet, allerdings nur auf einen Zustand subjectiver Unvollkommenheit führen, den das Gesetz vorfände und aufheben wollte, wenn nämlich das Subject ein bloß formelles Ich wäre und in einem bloß negativen Verhältniß zum Gesetz stände, sobald es seine gebietende Stimme laut und vernehmlich hörte. Aber die bloße Negation des Gesetzes ist schon zur Opposition gegen dasselbe geworden, sofern das abstracte Ich auch vor der klaren Erkenntniß des Gesetzes einen unheiligen Inhalt in sich gesetzt hat, den es im Spiegel des Gesetzes in seiner wahren Gestalt erblickt. Das Sollen, im Unterschiede vom Müssen und Wollen aufgefaßt, setzt überhaupt die subjective Willkür, die Möglichkeit einer entgegengesetzten Selbstbestim-

nung voraus, also auch, damit diese Möglichkeit nicht bloß an sich, sondern auch für das Subject sei, eine nach beiden Seiten hin erfolgte Bethätigung derselben. Aus dieser Betrachtung ergiebt sich, daß beide Sätze, welche den ersten Widerspruch bilden, gleich wahr sind. Die Lösung desselben liegt in der Anerkennung der immanenten Dialektik des Selbstbewußtseins, also darin, daß die eine Seite nicht gedacht werden könne ohne die andere, daß mithin beide die Momente einer höheren Totalität, des sich selbst durch seine Gegensätze vermittelnden Selbstbewußtseins und Willens sind. Es ist ein und derselbe Proceß, wodurch die Sünde als Sünde und das Gesetz als Gesetz gewußt wird; beide Gegensätze schließen sich nur so aus, daß sie sich zugleich fordern, damit jede Seite in ihrem Wesen erkannt werde. Sie sind daher negative Momente von einander, und jene beiden sich oben widersprechenden Sätze sind zu dem wahren Satze zusammenzuschließen, daß jede Seite, nach ihrem Begriffe gesetzt, die andere voraussetzt, beide aber in ihrem Werden für das Subject Momente desselben Processes der Selbsterkenntniß und der Befreiung sind. — Der zweite Widerspruch enthält einerseits den ersten in sich, andererseits kommt aber eine weitere Antinomie hinzu, nämlich in Ansehung der Priorität von Form oder von Inhalt der Willkür. Wer sich nämlich die Sünde als willkürlichen Abfall des formellen Ich von der Liebe zu Gott und vom Guten vorstellt, und die formelle Selbstsucht als Ursünde und Princip aller besonderen Sünden betrachtet: der setzt auf der einen Seite die Offenbarung und subjective Erkenntniß des Gesetzes, ja selbst eine partielle Erfüllung desselben voraus; auf der andern Seite aber die Priorität der Form der Sünde vor dem Inhalt. Beide Voraussetzungen leuchten als vorhanden sogleich ein, und es ist in Ansehung der ersten Seite nur noch besonders bemerklich zu machen, daß ein Abfall des Ich vom Guten oder von der Liebe zu Gott eine relative Erfüllung des Gesetzes involvirt. Denn von der Liebe zu Gott und vom Guten kann Niemand abfallen, der Gott nicht bereits geliebt und das Gute, welches als Gutes nur durch

seine Realität gewußt wird, gewollt hat. In Ansehung der anderen Voraussetzung wurde schon oben gezeigt, daß die Selbstsucht im Allgemeinen, ohne den Inhalt der besonderen Triebe, leere Formbewegung und somit nur das eine Moment der Sünde ist. Das Einseitige und die relative Unwahrheit beider Voraussetzungen, also der ganzen Ansicht, liegt daher am Tage. Zugleich ergab sich uns aber aus der obigen Entwickelung der Momente der Sünde der Grund, wodurch der Verstand zu einer solchen abstracten Fixirung der Seiten verleitet wurde: die subjective Freiheit, Schuld Strafbarkeit sollte an der Sünde recht bestimmt hervorgehoben werden. Die entgegengesetzte Ansicht sucht die Sünde, wenn auch nicht grade zu entschuldigen, so doch als etwas Natürliches, aus der angeborenen Schwäche des Menschen und der Priorität der sinnlichen Entwickelung vor der geistigen Hervorgehendes, und in den Anfängen Verzeihliches darzustellen. Sie legt gewöhnlich ein großes, selbst einseitiges, Gewicht auf die Erkenntniß, während die erstere Ansicht den Willen, welchen sie sich als Grundvermögen neben der Erkenntniß vorstellt, einseitig hervorhebt. Dort geht die Sünde aus Mangel an richtiger Erkenntniß, hier aus einer verkehrten Willensrichtung hervor. Beide Ansichten setzen aber die Seite der Intelligenz, welche sie nicht ausdrücklich hervorheben, dennoch voraus, und kommen dadurch mit sich selbst in Widerspruch. Denn diejenige Meinung, welche die Sünde für den Abfall des Willens von der Liebe zu Gott ausgiebt, und das Gebiet der Erkenntniß erst in Folge der verkehrten Willensrichtung zur Unwahrheit gelangen läßt, setzt wiederum die Offenbarung und damit die subjective Erkenntniß des Gesetzes voraus, setzt also die Erkenntniß als das Ursprüngliche, und muß daher auch zugestehn, daß der Abfall des Willens schon einen Abfall der Erkenntniß, eine subjective Unwahrheit involvirt; daß die Sünde gar nicht als Uebertretung des Gesetzes gedacht werden kann ohne dieses theoretische Moment. Die entgegengesetzte Ansicht stellt sich die Erkenntniß des Rechten und Guten als das Spätere vor, giebt aber zu,

daß Sünde im Subject stattfinde, bevor es zu jener Erkenntniß gelangt; denn sie erklärt ja das Vorhandensein der Sünde aus jenem Mangel. Sie faßt daher die verkehrte Willensrichtung als das Frühere, hebt dabei aber einseitig den Inhalt hervor, weil die Form erst als Widerspruch gegen ein erkanntes Gesetz denkbar ist. Da nun aber die praktische Seite der Intelligenz immer auch die theoretische umschließt, und der Inhalt der Willkür ohne Form undenkbar ist: so muß diese Ansicht entweder die Sünde, welche vor der richtigen Erkenntniß begangen wird, überhaupt leugnen und bloß als willenlose Bewegung des natürlichen Menschen auffassen, oder, wenn sie dies nicht kann, ein Ineinandersein von Denken und Wollen und ein sich gegenseitig bedingendes Zunehmen beider Seiten bis zum Erwachen des klaren Selbstbewußtseins und dem Eintreten der wirklichen Wahlfreiheit annehmen. So löst sich denn auch dieser zweite Widerspruch, indem beide Extreme ihr Gegentheil an sich haben und sich durch ihre eigene Dialektik einander entgegenbewegen. Die vernünftige Betrachtung erkennt auch hier die Seiten als Momente eines und desselben dialektischen Processes, und hält eben so wohl die Schuld und Strafbarkeit als auch die Verzeihlichkeit der Sünde und die Möglichkeit der Begnadigung und Besserung des Sünders fest. Lägen beide Seiten nicht in der eigenen Dialektik der Sünde, so könnte Gott dieselbe eben so wenig strafen als vergeben, beide Acte wären in Gott bloße Willkür ohne innere Nothwendigkeit, also im höheren Sinne unfrei. Die Vertheidiger der ersten Einseitigkeit waren und sind genöthigt, die Begnadigung des Sünders als einen angeblich freien, unbedingten Rathschluß Gottes anzusehen; wird derselbe aber nach seinen Momenten analysirt, so zeigt er sich als bloße Willkür, sofern der begnadigende Wille Gottes abstract für sich, und im Gegensatze zu der Voraussetzung, welche sich derselbe in der inneren Entwickelung des endlichen Willens selbst gestellt hat, aufgefaßt wird. Die Vertreter des andern Extrems dagegen begreifen die Nothwendigkeit einer erlösenden und versöhnenden Gnade nicht, und fassen

die Offenbarung, wenn sie dieselbe anerkennen, von einem einseitigen theoretischen Gesichtspunkte auf, reduciren sie überhaupt auf die Form des Gesetzes, ohne den göttlichen Willen in realisirter Energie in die innere Sphäre des subjectiv-menschlichen Willens eintreten zu lassen. Beide Standpunkte einseitiger Reflexion werden sich uns in einem späteren Zusammenhange bestimmter herausstellen und näher gewürdigt werden. — Der dritte Widerspuch löst sich nach dem Bisherigen von selbst. Wie das Gesetz als heilige Nothwendigkeit nur durch innere Erfahrung, durch Hineinstrahlen des Heiligen in das subjective Dunkel, durch das Gewissen — welches wesentlich Thätigkeit von Erkenntniß und Willen zugleich ist — erkannt wird, sich also eben sowohl aus der besonderen Energie in seine allgemeine Identität reflectirt als auch die letztere zur wirklichen Besonderung aufschließt: so ist auch umgekehrt die Sünde Allgemeines und Besonderes zugleich, beide Seiten sind nur durch ihre Beziehung auf einander und werden für das Subject gleichzeitig. Die ganze Verstandesansicht, welche die Seiten und Gegensätze fixirt, die einen oder anderen als empirisch früher oder später vorstellt, dieselben als Grund und Folge, Ursach und Wirkung auseinanderhält, wird so auf einen höheren vernünftigen Standpunkt erhoben, von dem sich dann auch die concreteren Gestalten in einem anderen Lichte darstellen, als die gewöhnliche Reflexion sie von zwei entgegengesetzten niederen Gesichtspunkten aus zu beobachten pflegt. Nur die Indifferenz des Willens, von welcher später gehandelt werden soll, ist als das Empirisch-Frühere zu denken und geht in jedem Subject den erörterten Momenten der Sünde zeitlich voran.

Die wirklich gesetzte Einheit des göttlichen und des subjectiv-menschlichen Willens, also die Idee des subjectiven Willens als solche, welche wir jetzt Drittens betrachten, erscheint im religiösen Selbstbewußtsein unter mehreren Gestalten, welche aber die Eine Totalität nur nach verschiedenen Gesichtspunkten darstellen, nämlich als die wirkliche Heiligung, als das Gute, die

Liebe, der Stand der Gnade, die Frömmigkeit u. s. w. Von dem oben aufgestellten einfachen Begriffe dieser Sphäre unterscheidet sich die wirkliche Idee dadurch, daß in ihr das Moment der Besonderheit, also der subjectiv-menschliche Wille, nicht bloß im Allgemeinen in Einheit mit dem heiligen Willen Gottes gesetzt ist, sondern in seiner Entfaltung zu einer Totalität des Besondern, worin sich der Begriff realisirt hat. Das göttliche Gesetz hat sich also verdoppelt, es ist in der Fülle seiner besonderen Momente eben so wohl auf Seiten Gottes als auf Seiten der menschlichen Subjectivität vorhanden, auf der letzteren als des Gesetzes Erfüllung; beide Seiten stehen aber nicht mehr in bloßer Relation wie auf dem gesetzlichen Standpunkte, welcher dem endlichen Willen in seiner Bewegung zur Idee des Willens oder zum wirklichen Geiste angehört, sondern sie sind identisch gesetzt, es hat sich für das religiöse Selbstbewußtsein selbst, nicht bloß für unsere wissenschaftliche Betrachtung, ein Drittes gebildet, worin Gesetz und Gehorsam flüssige Momente sind. Die Liebe ist nämlich des Gesetzes Erfüllung; Gott selbst ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm. Durch diese Liebe, als das absolute Band der Einheit beider Seiten, und in derselben ist auch erst die wahre Erkenntniß Gottes vermittelt, sofern Gott nur als Liebe wahrhaft erkannt wird, diese aber nur zum Selbstbewußtsein kommt, wenn die Gegenliebe damit verbunden ist (1 Joh. 4, 7 ff.). Um aber von dieser Liebe erfüllt zu werden, muß der Mensch aus Gott geboren sein; denn sie ist eine heilige Liebe, erhaben über den unmittelbaren, natürlichen Geselligkeitstrieb und dessen Befriedigung, wodurch die Menschen, sofern man von der sittlichen Seite solcher Bande abstrahirt, vereinigt werden, wodurch der Eine seine Befriedigung, sein irgendwie erfülltes Selbstbewußtsein nur in der Gemeinschaft mit dem Andern hat, sei es als Liebe der Geschlechter, der Freundschaft, Genossenschaft u. s. w. Die göttliche oder göttlich-menschliche Liebe, wie wir sie nennen können, weil beide Seiten darin immer identisch sind, setzt die Heiligung und

Verklärung der Triebe, der ganzen Naturbasis des Willens voraus; sie ist nicht eine bloße Zuneigung, Erhebung, Begeisterung, deren Flamme öfter bald verlischt oder nur von Zeit zu Zeit aufflackert, sondern eine permanente, in sich concrete Richtung der ganzen Gesinnung. Dieser concrete Charakter heiliger Liebe zeigt sich darin, daß mit der Liebe zu Gott ausdrücklich die Liebe zum Nächsten verbunden sein soll: Gott soll der Mensch über Alles, seinen Nächsten wie sich selbst lieben, und wer den Bruder nicht liebt, den er sieht, kann den unsichtbaren Gott nicht wirklich lieben. Die Liebe zu Gott ist der ideale, absolute Einheitspunkt aller besondern Liebe, gleichwie das Gesetz die umfassende Einheit der Gebote ist. Nur in diesem Sinne kann ja auch die Liebe des Gesetzes Erfüllung genannt werden; sie ist nicht Mittel, Motiv, das Gesetz zu erfüllen, sondern überall, wo sie vorhanden ist, wird in und mit derselben das Gesetz erfüllt, es braucht keine weitere Bethätigung noch hinzuzukommen, weil sie selbst die höchste Form derselben ist. Löst man freilich diese einfache Identität der Momente, wie sie in der Liebe überhaupt gesetzt ist, auf, betrachtet man die Liebe in ihrem allmäligen Werden für das Subject und in demselben, also nach der Seite ihrer Besonderung und Erscheinung: so kann die im Subject schon vorhandene Liebe allerdings Motiv zu ferneren Gott wohlgefälligen Handlungen werden. Hierbei ist aber ein doppelter Gesichtspunkt zu unterscheiden: wird die Liebe als des Gesetzes Erfüllung, als allgemeine Grundform der Gesinnung aufgestellt, so ist dieselbe in ihrer Totalität, als Idee gesetzt, und alle besondern Weisen, wie sich dieselbe bethätigt, sind von ihr selbst nicht verschieden. Die Liebe geht nicht in eine höhere, realere, concretere Gestalt über, sie ist vielmehr das Ewige und Unvergängliche, das da bleibt, wenn auch Glaube und Hoffnung ihre Gestalt verändern (1 Cor. 13, 8—13.). In dieser absoluten Gestalt umschließt die Liebe auch das sittliche Gebiet und ist dieselbe Reflexion in sich aus der wirklichen Objectivität, wie sie bei der Frömmigkeit, der unsichtbaren Kirche überhaupt stattfindet.

Wird dagegen die Liebe als einseitige subjective Erfüllung des Willens gefaßt, so steht ihr die Objectivität noch als aufzuhebende Schranke gegenüber; die Liebe soll sich dann wirklich bethätigen, die That der Liebe ist von dem Wollen noch getrennt, und insofern bildet die Liebe als subjective Einheit der Gesinnung den Antrieb zur objectiven That. In Wahrheit ist aber diese objective Seite von der Liebe überhaupt eben so wenig verschieden, als der objective Wille vom subjectiven; es findet bloß ein Unterschied zwischen den beiden Seiten der Idee des Willens Statt, und ist die eine Seite der Idee angemessen vorhanden, so auch die andere. Die wahrhafte subjective Liebe involvirt die objective so, daß sie nur als unendliche Rückkehr aus der Objectivität denkbar ist. Ein Mensch, der immer seine unendliche Liebe zu allen Menschen betheuerte, ohne sie im Besondern objectiv bethätigt zu haben, wäre ein Heuchler und Lügner (1 Joh. 4, 20.); die innere Allgemeinheit der Gesinnung hat nur als Reflex der wirklichen besonderen That Wahrheit und Energie. In Ansehung des Zunehmens der Liebe in den einzelnen Subjecten findet dasselbe Verhältniß Statt, welches oben bei der Form des Guten erörtert wurde: die Liebe als untheilbare Totalität kann sich nur entwickeln, gestalten, so daß alle besonderen Weisen der Wirklichkeit nur Offenbarung, Selbstbestimmung ihres einfachen Wesens sind; nach der Seite der endlichen Relation dagegen findet eine Vermehrung oder Verminderung der Liebe Statt. — Dieselbe Totalität der Idee des Willens, welche das Selbstbewußtsein in der Gefühlsform der Liebe hat, wird nach einem andern Gesichtspunkte auch als die wahre durch den Geist Gottes vermittelte Freiheit der Kinder Gottes bezeichnet (Joh. 8, 31. Röm. 8, 2—17. Gal. 4, 6. 7. 5, 18. ff. u. a.). Diese Freiheit ist theils der Knechtschaft der Sünde, theils der des gesetzlichen Standpunkts entgegengesetzt, und bezeichnet nicht eine gesetzlose Willkür, sondern die Ueberwindung der Sünde und die Aufhebung, Verklärung des Gesetzes zur freien Gesinnung, also die Gestalt der Freiheit, welche wir als Idee

Willens dargestellt haben. Der Ausdruck Geist bildet, zumal im Paulinischen Sprachgebrauch, denselben doppelten Gegensatz, zur Sünde, dem Fleischlichen, und zum Gesetze; das letztere ist aber an sich geistig, und braucht bloß aus seiner einseitigen, gegensätzlichen Form entwickelt, nicht wie die Sünde überwunden zu werden. In der wahren Freiheit der Kinder Gottes ist die Liebe Gottes in die menschlichen Herzen ausgegossen, der Geist giebt Zeugniß unserm Geiste, daß wir Gottes Kinder sind, in ihm nennen wir Gott Vater, ja der Geist Gottes ist es selbst, der diesen Namen in uns ruft und die innere Fülle seines Wesens durch die Einheit mit dem menschlichen Geiste offenbart (Röm. 8, 15. 16. Gal. 4, 6. 1 Cor. 2, 11. 12.). Wie sich aber Liebe zu Liebe, so verhält sich hier Geist zu Geist: Gott selbst ist Liebe und Geist und damit das unendliche Princip beider, zur Wirklichkeit aber gelangen sie, werden vom Menschen gewußt, gefühlt, bethätigt, sofern sie auf der Seite des Menschen sich selbst gegenüber haben und mit diesem Andern identisch sind, Liebe für Liebe, Geist für Geist, und zugleich Liebe in Liebe, Geist in Geist. Diese im Unterschiede der Seiten dennoch mit sich selbst identische Totalität, die Aufhebung der Relativität zur Identität — aber nicht zu der Identität des Verstandes oder der Einerleiheit — macht eben diese Gestalten des religiösen Selbstbewußtseins zu concreten, seelen- und lebensvollen Darstellungen der Idee des Willens oder des wirklichen Geistes. Man hat zuweilen die Liebe für einen uneigentlichen, bloß von der menschlichen Empfindung entlehnten Ausdruck gehalten, welcher in der strengen Wissenschaft nicht füglich gebraucht werden dürfe, um das Verhältniß Gottes zum menschlichen Geiste zu bezeichnen. In diesem Falle wäre es auch eine uneigentliche Redeweise, wenn man die Religion als Gefühl der absoluten Abhängigkeit bezeichnete und dennoch das Dasein der Religion unmittelbar auf Gott selbst zurückführte; wenigstens hat der Gefühlsstandpunkt am wenigsten ein Recht, gegen den wissenschaftlichen Gebrauch jenes Ausdruckes zu kämpfen, und kann dazu nur durch

eine abstracte, ideelose Auffassung Gottes veranlaßt werden. Wenn die Wissenschaft die Religion nicht zu schaffen, sondern nur zu erkennen hat, so versteht es sich von selbst, daß auch die Liebe im religiösen Sinne Inhalt der Wissenschaft sein muß. Und in der That ist die Liebe in der eben erörterten tiefen Bedeutung des Wortes nicht bloß ein volksmäßiger Ausdruck für die Freiheit oder das Gute, sondern die unmittelbare, mit dem Gefühl, der einfachen subjectiven Lebensgewißheit des Selbstbewußtseins, zusammengeschlossene Gestalt der Sache selbst. Nicht umsonst wird von dem Geiste und der Liebe Gottes gesagt, daß sie in die Herzen ausgegossen werden: sie gleichen einem Strome, der gleich dem Blute den ganzen Menschen durchdringt, erwärmt, befruchtet und belebt, und kraft der Identität des Lebensgefühls in allen Gliedern das innigste Band zwischen der Subjectivität und dem Göttlichen bildet. Freilich muß man es bedenklich finden, eine solche Gefühlsform auf Gott zu übertragen, ohne die dazu gehörigen Momente, die Leiblichkeit und damit zusammenhangende individuelle Subjectivität, Gott zugleich zuschreiben zu dürfen; und in der That haben alle Theorieen, welche Gott in abstracter Geschiedenheit von der Welt vorstellen, gar kein Recht, ihm wirkliche Liebe zuzuschreiben. Bei unserer Auffassung der göttlichen Liebe stellt sich jedoch die Sache, wie sich bald zeigen wird, anders. Wie nun die wahre Freiheit dem knechtischen Gehorsam und der Knechtschaft der Sünde entgegengesetzt ist, so die Liebe der Furcht und dem Hasse. Auf beiden Seiten bildet so die wahre Selbstbestimmung des Subjectes den Gegensatz zu einer scheinbaren, wobei das Ich in der That beschränkt ist. Furcht und Haß, zu welcher letztern Gestalt auch Neid, Hochmuth und andere Formen der Selbstsucht gehören, beengen das Gemüth, schlagen dasselbe allmählig in immer härtere Fesseln und rauben ihm Frieden und Freude; während die freie Liebe das Herz erweitert, jede hemmende Schranke der Endlichkeit überwindet und das Selbstbewußtsein mit reicher Lebensfülle durchströmt. Aus ihrem göttlichen Lebensgrunde geht die Liebe hervor,

ohne ihn je zu erschöpfen, und als praktisches Verhältniß zur sittlichen Welt wird die Liebe durch Mittheilung ihrer Fülle selbst reicher, ihre Bethätigung ist zugleich immanente Entfaltung ihrer selbst, geistiger Proceß der freien Idee, welche in der überwundenen und verklärten Welt sich selbst findet, und in aller Besonderung und Entäußerung zugleich als unendliche Rückkehr in ihre einfache Identität gesetzt ist. — Das Gute oder die Gerechtigkeit — den letzteren Ausdruck in der biblischen Bedeutung gefaßt, worin derselbe die ganze menschliche Gesinnungs- und Handlungsweise bezeichnet, sofern dieselbe dem heiligen Gesetze Gottes angemessen ist — heißt dieselbe Totalität der freien Liebe nach dem Gesichtspunkte, daß die heilige Nothwendigkeit des Gesetzes darin nicht vernichtet sondern aufgehoben, zu freier Selbstbestimmung geworden ist. Das Gute ist die allgemeinste Bezeichnung der wirklichen Idee des Willens und deshalb auch dem religiösen Gebiete eigen. Die andere Bestimmung der Gerechtigkeit hebt außer dem Begriff des Normalen, Gesetzlichen, auch die Seite der Besonderheit der Gebote und Pflichten hervor. Gerecht vor Gott ist das Subject, welches alle Gebote des Gesetzes, soweit dieselben das besondere Subject betreffen können, erfüllt. Dieses Besondere ist aber nicht elementarisch aufgefaßt, sondern als Moment der in sich allgemeinen Gesinnung. Jene Auffassung giebt den Standpunkt der Legalität, welche dem bloßen Recht angehört und weder moralisch noch sittlich ist. Die Legalität bildet eine endliche Erscheinungsform, eine Verkümmerung und Entstellung des gesetzlichen Standpunktes, welcher letztere wesentlich auf die Gesinnung, die Heiligung des ganzen Menschen geht, diesen Zweck aber wegen der unvollständigen Dialektik der Seiten nur beziehungsweise erreicht. Wer behauptet, daß das Gesetz nur äußere Handlungen, nicht eine heilige Gesinnung gebiete, weil sich die letztere nicht gebieten lasse, faßt das Gesetz vom Standpunkte der Legalität auf. In der Alttestamentlichen Form des Gesetzes ist allerdings das rechtliche und moralisch-sittliche Element mit einander verbunden und zum Theil vermischt;

aber alles Moralische muß ja, bevor es ein wahrhaft Freies wird, als höhere Nothwendigkeit, mithin als gebietender Wille, offenbar werden. Freilich kann das Gesetz als solches, in seiner starren Objectivität festgehalten, den subjectiven Willen nicht heiligen. Den Werken des Gesetzes und der durch dieselben erlangten Gerechtigkeit stellt das Christenthum deshalb die wahrhaft guten Werke und eine anders vermittelte Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, gegenüber. Diese guten Werke sind Bethätigung der freien Gesinnung, der Liebe, welche die Einheit des göttlichen und subjectiv-menschlichen Willens bildet, des kindlichen Gehorsams, für welchen das göttliche Gesetz keine bloß gegenständliche Norm, sondern Inhalt der freien Neigung, der kindlichen Hingebung an die väterliche Leitung Gottes ist. Gesetzeswerke finden da Statt, wo das Gesetz als solches, also in seinem Unterschiede von der subjectiven Gesinnung, den Willen bestimmt, wo der Wille sich nicht aus dem Gesetze als seinem eigenen substantiellen Wesen bestimmt, also nicht wahrhaft frei ist. Die Alttestamentliche Oekonomie bildet vorzugsweise den gesetzlichen Standpunkt; man darf aber keine historisch gegebene feste Schranke voraussetzen, die zwischen den Gesetzeswerken und den wahrhaft guten Werken stände. Die wahrhaft Frommen des alten Bundes, welche das Gesetz mit freudiger Hingebung erfüllten, leisteten keinen äußerlichen und knechtischen Gehorsam, zumal in einer Zeit, wo die Erwartung von Belohnung und Strafe nach dem Tode noch kein Motiv des Gehorsams bildete; in aller wahren Frömmigkeit, welchem historischen Standpunkte sie auch immer angehöre, ist die Liebe und wahrhafte Freiheit auch mitgesetzt, und das Mangelhafte liegt bloß in der unvollständigen Dialektik der Momente, sofern die an sich seiende Identität derselben für das Selbstbewußtsein als solche noch nicht herausgesetzt ist. Eben so findet umgekehrt auch in der historischen Erscheinung des Christenthums überall der gesetzliche Standpunkt Statt, wo in ganzen Richtungen, wie im Griechischen und Römischen Katholicismus, oder in einzelnen Subjecten die im christlichen

Princip gegebene Einheit der Seiten wieder auseinandergetreten ist; diese Trennung kann aber keine durchgängige und totale sein, so lange die Frömmigkeit noch den Namen einer christlichen verdient, sondern bildet nur eine Hemmung, partielle Erstarrung und Trübung innerhalb der Bewegung der freien Idee. Noch bestimmter unterscheidet sich der gesetzliche Standpunkt von dem wahrhaft christlichen, wenn man die Art und Weise erwägt, wie auf beiden die subjectiv-menschliche Gerechtigkeit vermittelt ist. Der gesetzliche Standpunkt läßt nämlich die Bewegung vorzugsweise von der menschlichen Seite ausgehen; er nimmt dabei zwar eine Mitwirkung Gottes an, ohne jedoch eine concrete Einheit des göttlichen und menschlichen Willens, den Geist im eigentlichen und tiefen Sinne des Wortes, einen von Gott ausgehenden Erlösungs- oder Befreiungsact in Beziehung auf den endlichen Willen in das Selbstbewußtsein zu setzen. Daß der einzelne Mensch nicht alle Gebote des Gesetzes erfüllen könne und deshalb der göttlichen Nachsicht und der Vergebung seiner Sünden bedürfe, ist auch dem gesetzlichen Standpunkte kein Geheimniß geblieben; es fehlt aber noch die in sich unendliche Bewegung des Selbstbewußtseins, wodurch die Mängel der endlichen Erscheinung des Willens ergänzt und sein Zwiespalt versöhnt wird, nämlich der Glaube an die erlösende und versöhnende Gnade Gottes und die in demselben gesetzte unendliche Rückkehr des Geistes aus allen Gegensätzen und Widersprüchen seiner Erscheinung zur höheren Einheit der Idee. Die Paulinische Lehre von der von Gott ausgehenden Rechtfertigung des Sünders durch die Vermittelung des Glaubens an das objective durch Christum vollbrachte Erlösungswerk ist hier von der größesten Bedeutung, und stellt auf dem religiösen Gebiete die immanente Dialektik der Idee des Willens dar. Diese Lehre geht auf der einen Seite davon aus, daß der menschliche Wille für sich betrachtet nicht im Stande sei, eine dem göttlichen Gesetze angemessene Gerechtigkeit zu erringen, sofern die ganze Menschheit den durch die Sünde und in derselben gesetzten Zwiespalt in sich trägt;

auf der andern Seite von dem Bewußtsein, daß die Menschheit ungeachtet ihrer Entfremdung von Gott an sich fortwährend Gegenstand der göttlichen Liebe sei. Sofern diese Liebe den Sündern entgegenkommt und sich ihrer auf unverdiente Weise annimmt — denn Verdienst und Anspruch auf Lohn hätten sie nur, wenn sie Gott gegenüber die gesetzliche Gerechtigkeit zu erreichen im Stande wären — heißt sie Gnade; mithin ist alle göttliche Liebe, welche sich an die Menschheit offenbart, zugleich Gnade, sie findet überall die schon vorhandene Sünde als ihre Voraussetzung. Wie stellt sich nun aber diese Gnade zum menschlichen Willen? Vernichtet sie vielleicht die Sünde, und bewirkt, daß der Mensch in der Einheit seines Willens mit dem göttlichen die vom Gesetz gebotene Gerechtigkeit erlangt? Nein, sie erscheint nicht als eine dem Menschen eingeflößte Gerechtigkeit, hebt die Sünde nicht unmittelbar auf; vielmehr erklärt Gott, daß er den Menschen für gerecht ansehen wolle unter der Bedingung des Glaubens an Christum, also nicht wegen eines, im Ganzen betrachtet, dennoch vergeblichen, Ringens nach selbsterworbener Rechtschaffenheit, sondern in Folge einer in das Selbstbewußtsein getretenen göttlichen Liebesfülle. Der Glaube an das Erlösungswerk besteht nämlich in der subjectiven Aneignung desselben; die zunächst objective göttliche That, welche auch zuerst nur für das Bewußtsein, die Vorstellung ist, wird durch den Glauben, die theoretisch-praktische Einheit des Subjects und seines Gegenstandes, für das Selbstbewußtsein und in demselben gesetzt. Der alte Mensch wird kraft dieses Glaubens aus- und der neue Mensch, eine neue Creatur angezogen, Christus selbst gewinnt Gestalt in jedem Gläubigen, und alle einzelnen Subjecte werden in die organische Fülle geistigen und göttlichen Lebens aufgenommen, deren ideale Einheit der erhöhte Christus ist. Als Herr der Kirche und umschließende Totalität der Gläubigen, welche in Allen ist und Alle in ihr, ist der verklärte Christus die wirkliche Idee oder der allgemeine Geist der Kirche. Die einzelnen Gläubigen verhalten sich zu Christo, wie die Persönlichkeit zum

Geiste. Die Gerechtigkeit, welche vor Gott gilt, ist daher die durch die unendliche Bewegung der Idee oder des wirklichen Geistes gesetzte, die Gerechtigkeit des Glaubens, worin das menschliche Subject nicht um seiner selbst willen, sondern wegen seiner Einheit mit Christo, als Glied der Kirche, dieser organischen Fülle der göttlichen Wesenheit, für gerecht, dem göttlichen Willen angemessen gilt. Aus dem Glauben geht dann nothwendig die Liebe hervor, da der Glaube an sich schon den Willen umschließt und ein zugleich praktisches Verhältniß ist; und die Liebe bethätigt sich dann weiter in guten Werken, welche ihres concreten Hintergrundes wegen, als Offenbarung der schon gesetzten Einheit des göttlichen und menschlichen Willens, von den Werken des Gesetzes, welche jene Einheit erst erreichen wollen, ganz verschieden sind. Die guten Werke des Gläubigen bleiben aber ungeachtet ihres höheren Princips immer etwas Unvollkommenes, die Sünde wird nur überwunden ohne gänzlich ausgerottet zu werden; eigentliches Verdienst kann sich daher der Gläubige nicht noch nachträglich erwerben, noch Gott ihn überhaupt in Beziehung auf diese nachfolgenden Werke der Liebe für gerecht erklärt haben. Dagegen findet Lohn und damit auch Verdienst in einem relativen Sinne Statt, weil sonst auch das Gegentheil, Schuld und Strafe keine Stelle haben würde. Im Zusammenhange dieser tiefsinnigen Lehre, welche von der protestantischen Kirche mit Recht als das Kleinod des ganzen Christenthums wieder hervorgezogen ist und festgehalten wird, erscheint der Wille, für sich und außerhalb der Einheit mit dem Selbstbewußtsein und Geiste betrachtet, also der Wille in seiner besonderen Bethätigung, als das Endliche, Ungenügende, und zwar nicht bloß vor dem Glauben sondern auch nach demselben. Der Glaube und besonders die Liebe, die beiden höchsten, Gott absolut wohlgefälligen Gestalten der Persönlichkeit, umschließen zwar die besonderen Willensacte, aber in aufgehobener, zur immanenten Einheit der Idee zurückgeführter Weise. Obgleich das göttliche, ebenbildliche Wesen des Menschen in seiner endlichen Erscheinung, in welche es noth-

wendig eingehen muß, vielfach getrübt ist, so stellt es dennoch den urbildlichen Charakter in sich her, ist Träger des Urbildes der Persönlichkeit oder Christi, sofern es sich aus der Erscheinung in seine innere Unendlichkeit reflectirt, im Glauben und in der Liebe auf überschwengliche Weise mit Gott vereinigt ist, und sich als lebendiges Glied in der Gesammtheit des wirklichen Geistes weiß. Außerdem zeigt die Lehre vom Glauben die Nothwendigkeit der Vermittelung der subjectiven Seite der Idee durch die objective, wie sich dieselbe früher in anderer Form bei der Betrachtung des Gesetzes ergab. Es ist nämlich nicht als etwas Zufälliges anzusehen, daß erst der Apostel Paulus, nicht Christus selbst, jene Lehre nach ihren integrirenden Momenten entwickelt hat. Das Erlösungswerk mußte in sich abgeschlossene, objective That geworden, die irdische Erscheinung des Erlösers zu göttlicher Allgemeinheit seines Geistes verklärt sein, um Inhalt eines solchen Glaubens, welcher die Rechtfertigung bedingt, werden zu können. In Christo gewann der oben dargestellte Begriff dieser Sphäre Realität, in seiner Person war der heilige Wille Gottes mit der menschlichen Subjectivität vereint, offenbarte sich als heilige Liebe und weltüberwindende Freiheit. Aber während der irdischen Erscheinung Christi war diese Realität nur so weit gesetzt, wie sie in der Form individueller Persönlichkeit überhaupt möglich ist. Der Erlöser entäußerte sich bei der Menschwerdung seiner Gottgleichheit (Phil. 2, 6 ff.) d. h. seiner an und für sich seienden Allgemeinheit der Idee, und wurde allen andern Menschen gleich; seine damit gesetzte göttlich-menschliche Substanz entwickelte sich allmälig zur Geistigkeit, Christus nahm zu an Jahren wie an Weisheit, lernte Gehorsam, besiegte die Versuchungen des sündhaften Fleisches (Röm. 8, 3.) und gelangte zur sittlichen Vollendung, zur höchsten persönlichen Freiheit, welche sein Leben und besonders sein Leiden und seinen Tod verklärte. Vermöge dieser geistig-sittlichen Vollendung war Christus auf der andern Seite wiederum Gott gleich, stellte die sichtbare Erscheinung des Vaters dar, sofern auch die einzelne Persönlichkeit

als Wirklichkeit des Geistes ein Concret-Allgemeines ist. Diese Allgemeinheit aber, welche während des irdischen Lebens als ein Werdendes und mit den nothwendigen Schranken der Individualität Behaftetes erschien, wurde mit der Erhöhung Christi zu schrankenloser Allgemeinheit des Geistes, Christus wurde nunmehr zum wirklichen Herrn, zum Lebensprincip der Kirche, und vereinte jetzt erst die ganze Fülle der Gottheit d. h. alle besonderen, nach der Individualität der einzelnen Organe verschiedenen Manifestationen göttlichen Lebens, auf organische Weise in sich (Col. 2, 9.), wurde der geistig-allgemeine Mittler und der ideale Einheitspunkt der gläubigen Menschheit. In dieser verklärten Gestalt ist daher Christus erst allumfassende concrete Allgemeinheit der Idee, Gegenstand des Glaubens und der religiösen Verehrung, was seine historische Erscheinung für sich betrachtet nicht sein könnte. Die letztere ist aber wiederum als nothwendige Vermittelung der geistigen Allgemeinheit zu denken: keine Seite ist ohne die andere, und beide zusammen stellen erst die Wirklichkeit und Wahrheit der Idee, die Einheit der Persönlichkeit und des allgemeinen Geistes dar. Die historische Erscheinung dieser Persönlichkeit war, wie Alles was in die geschichtliche Erscheinung fällt, durch die sittliche Gesammtentwickelung innerlich und äußerlich, positiv und negativ vermittelt. Daher ist denn das Erlösungswerk überhaupt und im Besonderen die Lehre von der Rechtfertigung und vom Glauben und das dieser Lehre entsprechende innere Selbstbewußtsein wesentlich durch die objective Seite der Idee des Willens vermittelt.

Nachdem wir diese Hauptgestalten des frommen Selbstbewußtseins im Allgemeinen als Form der Idee des Willens aufgezeigt haben, müssen wir die Dialektik ihrer Seiten noch näher betrachten. Da wir die Idee des Guten schon oben erörtert haben, so kommen hier die eigenthümlich religiösen Gestalten, nämlich die Liebe Gottes und die erlösende und versöhnende Gnade in ihrem Verhältniß zum menschlichen Willen und zur Sünde in Betracht. Was zuerst die Dialektik der Liebe betrifft, wodurch sich dieselbe als reli-

gische Grundform der Idee des Willens erweist, so haben wir auf die Bewegung beider Seiten, der Liebe Gottes zu den Menschen und der menschlichen Gegenliebe, zu reflectiren, um ihre höhere Einheit daraus zu begreifen. Wir beginnen mit der Seite des menschlichen Willens, weil ihre Erkenntniß näher liegt und so die schwierigere Einsicht in die andere Seite vorbereitet und erleichtert. Zu unserem Ausgangspunkte wählen wir den biblischen Satz, welchem Niemand leicht widersprechen wird, daß erst der Mensch, welcher Gott liebt, auch Gott als Liebe erkennt (1. Joh. 4, 8.). Gott offenbart sich daher erst seinem vollen Wesen angemessen für das einzelne Subject, wenn dieses der göttlichen Offenbarung nicht mehr gegenübersteht, sondern dieselbe in sich aufgenommen hat, den Spiegel bildet, aus welchem das göttliche Element zurückgeworfen wird. Eine allgemeine Vorstellung, ein äußerlich überliefertes Wissen kann das Subject wohl von jenem Inhalt haben, aber keine wahrhafte Erkenntniß, welche innerlich und praktisch vermittelt ist und somit die allgemeine Form des Selbstbewußtseins, worin Liebe und Gegenliebe vereinigt sind, bildet. Gleichwie die Sonnenstrahlen nicht abstract für sich, sondern erst in Verbindung mit der irdischen Atmosphäre und der aus dem Innern der Erde entbundenen Wärme, selbst zur Wärme werden, so muß auch der göttliche Liebesstrahl erst die im Subject gebundene Liebe befreien und sich mit ihr, die selbst erst durch diese Vereinigung wahre Liebe wird, zu höherer Einheit verbinden, um selbst als wirkliche Liebe offenbar zu sein und den Gegenstand der Liebe zu umfassen. Die Güte Gottes ist wohl zu unterscheiden von seiner Liebe; jene erstreckt sich auf alle Geschöpfe und verleiht ihnen die ihrem Wesen angemessene Befriedigung, ihre Realität besteht in den Gütern der Welt und der allen organischen, besonders aber den lebendigen Wesen immanenten Zweckmäßigkeit. Vermittelt sich dieser Zweck mit den für ihn bestimmten Elementen, erreicht das lebendige Wesen in der Lebenseinheit mit denselben sein concretes Lebensgefühl, so sind dieselben eben so viele Güter für denselben, nur fehlt dabei das Fürsichsein, das Denken des

Zweckes und seiner Realität. Der Mensch aber als vernünftiges Wesen, mag er auch nicht aus Gott wiedergeboren sein, kann die Güte Gottes erkennen, wenn er sonst eine Vorstellung von Gott hat und die Güter der Welt von ihm ableitet. Zwar wird er jene Güter nicht in ihrer concreten Einheit mit der geistigen Fülle Gottes erkennen, sondern nur so weit als sich dieselbe in der Sphäre des natürlichen Lebens offenbart, das Wissen von derselben ist nur für das Bewußtsein ein Allgemeines, im Selbstbewußtsein dagegen in die Besonderheit des sinnlichen Lebensgefühls versenkt, der Mensch fühlt und schmeckt nur durch die irdischen Gaben, wie freundlich der Herr ist; immer aber ist eine solche Erkenntniß wenigstens der Anfang der Wahrheit und entspricht in ihrer Form der Art und Weise, wie sich die Güte Gottes in der Natur realisirt. Die göttliche Liebe dagegen erstreckt sich nur auf vernünftige und sittliche Wesen, welche der Gegenliebe fähig sind, sie ist wesentlich ein Verhältniß von Willen zu Willen, Geist zu Geist. Ist nun alle Erkenntniß wesentlich Identität des Subjects und des Objects, kann im Besondern der in sich concrete Wille nur erkannt werden kraft der gesetzten Einheit beider Seiten der Intelligenz: so folgt daraus auch, daß die Liebe Gottes so lange ein leeres Wort, ein bloßes Object des Bewußtseins für das einzelne Subject ist, bis dasselbe in das Selbstbewußtsein eingekehrt ist, die Liebe Gottes als eigene Lebensfülle, als wirkliche Liebesthat Gottes erfahren hat, was ohne zugleich mitgesetzte Gegenliebe unmöglich ist. Zwar kommt die Botschaft von dem objectiven Erlösungswerke, der höchsten Offenbarung göttlicher Liebe, an den Menschen, bevor er noch Gott lieben konnte, und Gottes Liebe ist die frühere und das Princip der Gegenliebe: allein hierin liegt bloß die Nothwendigkeit der Vermittelung der subjectiven Seite der Idee durch die objective; aber erst durch den Glauben wird das geschichtliche Erlösungswerk für das Subject zum wirklichen, geistig gegenwärtigen, und die Aufnahme desselben in das Selbstbewußtsein involvirt schon Gegenliebe. An sich und in der objectiven

Sphäre ist demnach die Liebe Gottes das Frühere, für das einzelne Subject wird sie aber in demselben Moment, wo sie die Gegenliebe entzündet. Faßt man daher die objective Sphäre der Idee in ihrer Totalität als eine erst durch die subjective Seite vermittelte, und denkt die göttliche Liebe im Unterschiede von beiden Seiten, so ist dieselbe nur an sich oder als Princip früher als die Gegenliebe, für das subjective Selbstbewußtsein werden dagegen beide gleichzeitig und in und durch einander. — Hieraus ergiebt sich nun unmittelbar die richtige Einsicht in das Wesen der andern Seite, nämlich der göttlichen Liebe. Diese kann nämlich so lange keine wirkliche Liebe sein als ihr die Gegenliebe noch fehlt, sie wird vielmehr erst durch die Vermittelung derselben zur Liebe, und zwar so, daß sie an sich das Princip beider Seiten bildet, ihre Identität aber als ein schlechthin freier Act vorhanden ist, worin die Selbstbestimmung auf beide Seiten gleichmäßig fällt, also eine wahrhafte, die bloße Relation der Seiten aufhebende Einheit derselben ist. Die gewöhnliche Vorstellung wird auch hier wieder die Wahrheit der Dialektik der menschlichen Seite anerkennen, dagegen sich sträuben, die einfache Consequenz daraus für die göttliche Seite zu ziehen. Es hängt dies mit der Weise der Vorstellung zusammen, die Idee als Resultat des geistigen Processes auch wieder als das Princip und das Empirisch-Frühere zu setzen, ohne in dieser Synthese die Vermittelungsglieder gehörig mitzudenken. Einen andern Inhalt als den, welcher in die Vermittelung eingeht, setzt die Vorstellung keineswegs in Gott; sie faßt denselben bloß als fertig daseiend, unlebendig und ungeistig. Die denkende Betrachtung begreift die Idee nur in der lebendigen Vermittelung ihrer integrirenden Momente, die göttliche Liebe daher in der Einheit mit der Gegenliebe. Schon die gewöhnliche Definition der Liebe kann die Wahrheit dieser Auffassung zeigen; die Liebe wird nämlich bestimmt als die Einheit unterschiedener Persönlichkeiten, welche zwar getrennt von einander in sich selbst sein können, aber die Schranke aufheben und ihr Selbstbewußtsein gegenseitig nur

in der Einheit der einen mit der anderen haben, in einander und für einander leben. Diese Definition paßt zwar, streng genommen, nur zu der Liebe, welche die Menschen zu einander haben, nicht aber zur göttlichen und menschlichen Liebe in ihrem Verhältniß zu einander; denn wahre Persönlichkeit wird der Mensch erst durch Einheit mit Gott, er kann daher Gott nicht als selbständige Persönlichkeit gegenüberstehen. Die beiden Seiten der subjectiven Idee des Willens sind nicht zwei Persönlichkeiten, weil dann keine einfache Identität des Selbstbewußtseins, keine wirkliche Freiheit, keine Einheit der göttlich-menschlichen Persönlichkeit stattfinden könnte. Bei der Ausbildung der dogmatischen Lehre von der Person Christi hat die Kirche diese Seite der Wahrheit richtig erkannt und deshalb, bei der unrichtigen Voraussetzung von zwei Naturen oder Substanzen in Christo, nur der göttlichen Natur Persönlichkeit zugeschrieben. Wird nun die Menschwerdung Gottes, wie es schon von den tiefsinnigsten Lehrern der alten Kirche geschehen ist, als ein allgemeiner, sich auf die ganze Menschheit als Ebenbild Gottes erstreckender Act gefaßt, wohnen Vater und Sohn geistig in den Gläubigen: so muß das fromme Selbstbewußtsein überhaupt nach der Analogie der Person Christi construirt werden, und die göttliche und menschliche Seite können sich darin nicht als zwei Personen, sondern nur als zwei Seiten, näher Momente der Idee, zu einander verhalten. Da nun aber beide erst in ihrer Einheit die Eine in sich concrete Persönlichkeit bilden, so kann natürlich auch die göttliche Seite nicht schon vor der Vereinigung und unabhängig von derselben eine Person sein; sie ist vielmehr, so gefaßt, das personbildende Princip oder der reine Begriff der Persönlichkeit, welcher erst in der Einheit mit seiner Realität, der subjectiv-menschlichen Seite, also in der Gestalt der Idee, zur wirklichen Person wird. Deshalb darf denn auch das Liebesverhältniß zwischen Gott und Menschen nicht als Einheit unterschiedener Persönlichkeiten gefaßt werden; erst in der Liebe werden beide Seiten Persönlichkeit, die concrete Selbstbestimmung der Liebe folgt nicht auf die Per-

sönlichkeit, sondern diese ist nur die allgemeine Form des Selbstbewußtseins, und auf religiösem Gebiete erst mit und in der Liebe wirklich. Man muß daher die Liebe allgemeiner bestimmen als die Einheit zweier unterschiedenen Willen, eines subjectiven und eines objectiven, welche zwar abstract für sich sein können, aber mit dieser Schranke behaftet der Form der Idee, der Wahrheit, dem Guten, der Sittlichkeit, nicht entsprechen; daher kraft einer innern, vernünftigen Nothwendigkeit sich einander entgegenbewegen, und erst in der wirklichen Einheit die concrete Fülle des Selbstbewußtseins bilden, wahre Freiheit, Frieden, Seligkeit erzeugen. Die praktische Seite des Willens involvirt dabei, wie immer, die theoretische der Erkenntniß. Umschließt nun der Begriff der Liebe wesentlich zwei Seiten, die in Einheit gesetzt sind, so fällt natürlich mit der einen Seite auch die andere hinweg, mit der objectiven die subjective und mit dieser jene. Daher kann Gott nur unter der Bedingung die ewige Liebe sein, daß er auf ewige Weise intelligente Wesen zum Object und Spiegel seiner eigenen Liebe gehabt hat; in der irdischen Entwickelung des Geistes ist aber seine Offenbarung als Liebe zugleich seine Selbstbestimmung zur wirklichen Liebe. Der bloßen Vorstellung schwebt bei dieser Betrachtung die in mancher Hinsicht unpassende Analogie der Liebe vor, welche Menschen gegen einander fühlen. Ein Mensch kann den andern lieben, bevor dieser davon Kunde und Gelegenheit zur Gegenliebe erhalten hat; dessenungeachtet kann eine solche Liebe, obgleich einseitig, eine wirkliche und wahrhafte sein. Allein eine solche liebende Persönlichkeit ist eine vielfach vermittelte concret-sittliche Gestalt; sie stellt auf der einen Seite, da man den Nächsten nur in Beziehung auf Gott, das Gute, Schöne, Göttliche wahrhaft lieben kann, die Einheit des göttlichen und menschlichen Willens in der subjectiven Sphäre dar, auf der andern Seite steht sie im Zusammenhange der sittlichen Weltordnung, verhält sich als Persönlichkeit zum Geiste überhaupt und durch dessen Vermittelung zu besonderen Persönlichkeiten. Die Liebe als Allgemeines ist daher immer schon vor dieser besonderen

Bethätigung derselben vorhanden. Gott dagegen, im Unterschiede von der sittlichen Weltordnung und allen intelligenten Subjecten gedacht, ist bloß als der verschlossene Grund und das Princip aller Liebe vorhanden, daher in einer viel abstracteren Form als die der concreten Persönlichkeit ist. Hiermit soll aber keineswegs behauptet werden, daß Gott jemals zeitlich in solcher Weise existirt habe: er wäre dann nur als möglicher, nicht als wirklicher Gott da gewesen, ein Verhältniß, das nur auf die Relationen innerhalb des Absoluten, nicht auf dieses selbst Anwendung leidet. Vielmehr wird von uns behauptet, daß man die Offenbarung und Vermittelung der Liebe Gottes gleich ewig mit dieser selbst denken muß, weil man sonst das Wesen der Liebe aufhebt. Sagt man, daß sich Gott, unabhängig von der Schöpfung, auf ewige Weise im Sohne selbst geliebt habe, so spielt man die Untersuchung in eine übel verstandene metaphysische Sphäre hinüber, und faßt die Logosidee, welche doch ursprünglich und wesentlich eine speculative Anschauung ist, ganz unspeculativ; denn man übersieht einerseits, daß sich der Logos zum Vater verhält, wie die Idee, das Subject-Object zum Wesen und zur Substanz, daß also gar nicht von einem Verhältniß zweier Willen, des Vaters und des Logos, die Rede sein kann, da der Wille die Form des Begriffes und der Idee hat; und andrerseits, daß die Ewigkeit des Logos, was Origenes wohl erkannte, auch die Ewigkeit der Welt involvirt, da in der absoluten Formbewegung des Logos, der reinen Vernunft als Quelle alles Lichtes und Lebens, der idealen Welt, die wirkliche Welt schon als ideelles Moment mitgesetzt ist. Richtiger würde man sagen, Gott als Urbild, der Vater zum Logos entfaltet, liebt sich auf ewige Weise in seinem Ebenbilde, dem ganzen Geisterreiche; so hätte wenigstens die Liebe Gottes ein wirkliches Object und einen Inhalt. Aber auch diese Formel drückt nur die reine Identität, die einfach göttliche Bewegung der Liebe aus, und es fehlt der reale Unterschied des Ebenbildes vom Urbilde und das Moment der Gegenliebe. Deshalb müssen als nothwendige Zwi-

schenglieder die Bestimmungen der Schöpfung und der Natur eintreten; das Ebenbild muß als ein unmittelbares gesetzt sein, muß sich aus einer Naturbasis, einem substantiellen Grunde entwickeln, weil es nur auf diesem Wege in einen realen Unterschied zu Gott treten kann. Die wirkliche Liebe Gottes hat daher die Schöpfung der Welt zu ihrer Voraussetzung; sie wird zuweilen selbst als die erste objective Liebesthat Gottes angesehen, was insofern richtig ist, als durch die Schöpfung der Geist und die wirkliche Liebe vermittelt und bedingt ist. Streng genommen ist aber die Schöpfung, im Unterschiede und Gegensatze zur Wiedergeburt aus dem Geiste, nur ein Act der Güte Gottes, da die Liebe nur in der Freiheit und für dieselbe Statt findet. Die dichterische Phantasie und die Mystik haben häufig in den verschiedenen Formen der Identität des Unterschiedenen, wie sie die Natur darstellt, in dem harmonischen Mechanismus der Weltkörper, den sich anziehenden Polen des Magnetes, der Metamorphose der Pflanze und dem Gattungsproceß der Thiere, ein Spiel der Liebe und ein Gegenbild menschlicher Liebe gefunden. Mit demselben Rechte darf, ja muß man dann der Natur auch Vernunft, Willen, concrete Freiheit und Geist zuschreiben, was eigentlich gefaßt widersinnig, uneigentlich gefaßt aber wenigstens unwissenschaftlich ist, da die Wissenschaft sich eigentlicher Ausdrücke bedienen soll. Die Natur unterscheidet sich grade vom Geiste dadurch, daß sie alle jene Gestalten der sich selbst wissenden Idee oder des Selbstbewußtseins nicht enthält, daß in ihr die Momente, welche die concrete Identität der Idee bilden, auseinanderfallen, und bloß in den lebendigen Wesen auf unmittelbare Weise, als allgemeines Lebensgefühl, Eins sind. Hält man sich bloß an die Identität des Unterschiedenen, also die ganz abstracte Form der Liebe, so ist alles Dialektische, welches sich in dieser vernünftigen Form bewegt, sowohl im reinen Denken, als in der Natur und im Geiste, Vorbild der Liebe, aber auch Vorbild von anderen Gestalten der Intelligenz. Wir überlassen deshalb gern der Mythologie und der dichterischen Anschauung jene Betrachtungs-

weise, und beschränken die Liebe auf das ihr eigenthümliche Gebiet des freien Geistes. Hier entspringt dieselbe allerdings aus der immanenten Dialektik der Vernunft und des Willens; die Idee dirimirt sich in ihre unterschiedenen Seiten, um in der Liebe auf unendliche Weise sich zusammenzuschliessen und bei sich selbst zu sein. — Fassen wir nun die Dialektik beider Seiten zusammen, daß also auf der einen Seite für den subjectiv-menschlichen Willen die göttliche Liebe erst wirklich ist, wenn er dadurch erwärmt, befreit und selbst zur Liebe geworden, zur Gegenliebe bewogen ist; und daß auf der andern Seite die göttliche Liebe erst eine offenbare, reale und wirklich freie Liebe ist, wenn sie den menschlichen Willen liebend umfaßt und sich selbst darin setzt: so ergiebt sich daraus, daß die Liebe überhaupt, wie die wahrhafte göttlich-menschliche Freiheit, nur in der Form der Idee begriffen werden kann, also nur als Identität des Begriffes und seiner Realität oder als Subject-Object. Dieser logischen Form entspricht in der Wirklichkeit der Geist, welcher nur als Subject-Object, als Geist, welcher für den Geist ist, angemessen gedacht werden kann. Die Liebe bildet die praktisch-religiöse Grundform des Geistes; ohne Willen, Freiheit, Liebe ist der Geist nicht der wirkliche und wahrhafte Geist, sondern eine abstracte Seite desselben. Das Christenthum als die Religion des Geistes ist daher auch wesentlich die Religion der Liebe. Die Gefühlsform der Liebe, oder, um einen Kantischen Ausdruck zu gebrauchen, die pathologische Liebe im Unterschiede von der praktischen, fällt in den göttlichen Willen nur, sofern die Fülle göttlicher Liebe in die menschlichen Herzen ausgegossen ist, also beide Seiten schon identisch sind. Man darf aber die Gefühlsform von der praktischen Seite der Liebe nicht äußerlich trennen als ob die eine Seite ohne die andere wirklich sein könnte. Pathologisch im Sinne der Geschlechts- und Freundesliebe ist die heilige Liebe überhaupt nicht, durch die Form des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins ist sie aber erst eine Gestalt der inneren Religion, und Quelle oder vielmehr Dasein der Seligkeit. Alle praktische, in die objectiv-

sittliche Welt heraustretende Liebe muß immer in jene innere Einheit reflectirt sein, um den Charakter der Liebe zu behaupten. Da nun die Liebe nur als Einheit des subjectiven und objectiven Willens gedacht werden kann, dieser Einheit aber die Gefühlsform wesentlich ist, so muß auch der göttlichen Liebe diese Form beigelegt werden, aber nur in ihrer Wirklichkeit, oder in der Einheit mit der menschlichen Liebe. Wollte man dies leugnen, so würde man in der wirklichen Liebe nur die menschliche Seite festhalten und der göttlichen nur den unendlichen Anstoß, das Princip der Liebe zuschreiben, würde also die Identität der Idee in das endliche Verhältniß der Relation auflösen. Der Anthropopathismus der religiösen Vorstellung, richtig verstanden, hat einen tiefen Sinn; trennt man aber Gott äußerlich vom Menschen, vergißt man, daß das Urbild im Ebenbilde mitgesetzt sein muß, und faßt Gott als ein von dem menschlichen ganz verschiedenes Selbstbewußtsein, so kann natürlich der Anthropopathismus gar keine Wahrheit haben, Gott ist dann aber auch nur ein abstract-allgemeiner Gedanke oder die natürliche Substanz. Daß das menschliche Gefühl als solches nicht Gott angehöre, versteht sich von selbst; es handelt sich hier gar nicht um allerlei menschliche, sinnliche und geistige Empfindungen, sondern um die höchste Lebensfülle, um Liebe und Seligkeit, welche der Mensch nur in und durch Gott in sich erzeugen kann. Die umschließende Einheit der Liebe kann nicht schöner ausgedrückt sein als in dem Satze: Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm. — Wir haben im Bisherigen auf die beiden in der wirklichen Liebe vereinigten Seiten des Willens im Allgemeinen reflectirt ohne auf die Besonderung beider einzugehen; wir haben deshalb auch nur die allgemeine Form der Liebe gefunden, und es fehlt noch der bestimmte Inhalt. Dieser ergiebt sich, wenn wir die Liebe als des Gesetzes Erfüllung und die menschliche Liebe zu Gott in ihrer Einheit mit der Liebe zu den Brüdern betrachten. Diese Besonderung der Liebe in sich gehört wesentlich zu ihrer innern Allgemeinheit,

und beide Momente in ihrer Identität bilden erst die Idee der Freiheit oder die wahrhafte, lebendige und praktische Liebe. Erfüllung des Gesetzes ist die Liebe, sofern nicht bloß der heilige Wille Gottes überhaupt zum beselenden Lebensprincip, zur freien Neigung des Subjects geworden ist, sondern auch die besonderen Gebote in den verklärten Trieben realisirt sind. Es findet hier dieselbe Identität der in sich besonderten und concreten Totalität des Gesetzes und des gleichfalls besonderten Systems der menschlichen Triebe Statt, wie wir sie oben bei der Idee des Guten erörterten; nur daß hier das umschließende Band, die Liebe, eine andere Erscheinungsform hat. Das Werden der Liebe im Subject ist deshalb eben so dialektisch zu fassen, wie die Entwickelung des Guten; die besondere Liebe setzt die allgemeine voraus und diese jene, beide werden in und durch einander. Die Ausdehnung der Liebe über die besonderen Gebiete und Objecte ist zugleich eine Vertiefung derselben; das Ganze in sich zurückkehrende unendliche Bewegung. Da nun das Gesetz alles Rechtliche, Moralische und Sittliche als göttlichen Willen gebietet, so ist die Liebe in ihrer vollständigen Entfaltung die sittliche Welt, die wirkliche umfassende Einheit dieses Gebietes, sofern dieselbe in das Selbstbewußtsein reflectirt und auf Gott bezogen wird. Allein nicht alle Momente der sittlichen Welt können um ihrer selbst willen geliebt werden; die Liebe ist wesentlich Einheit des subjectiven und objectiven Willens, kann daher eigentlich nur auf die Personen und den allgemeinen Geist der sittlichen Welt gerichtet sein, auf alle andere Verhältnisse aber nur, sofern dieselben zu der Persönlichkeit in Beziehung stehen, ihre Erscheinungsseite und Vermittelung bilden. Deshalb ist der andere Ausspruch: Liebe Gott über Alles und deinen Nächsten wie dich selbst, in Ansehung der Objecte der Liebe nicht verschieden von dem ersten, welcher die Liebe als die Erfüllung des ganzen Gesetzes bestimmt. Ist eine lebendige Gottes- und Nächstenliebe im Subjecte entzündet, so ist die Erfüllung der besonderen Gebote nur die freie Entfaltung einer inneren Totalität,

Gottes Gebote sind nicht mehr schwer zu erfüllen, alles Besondere ist dem Princip nach schon im Allgemeinen mitgesetzt. Im Besondern ist hierbei zu beachten, daß der Mensch Gott nicht wahrhaft lieben kann, welcher nicht zugleich seinen Bruder, das sichtbare Ebenbild Gottes, liebt. Wäre Gott, wie man ihn öfter vorstellt, eine von der Welt getrennte, abstract für sich seiende Persönlichkeit, so müßte es auch eine von aller objectiven Sittlichkeit geschiedene und unabhängige Liebe zu Gott geben können, und der Satz, daß der Mensch, welcher Gott zu lieben vorgiebt während er seinen Bruder haßt, ein Lügner sei, wäre unhaltbar. Ist aber die Liebe zu Gott wesentlich vermittelt durch die Liebe zum Nächsten, so muß die Nächstenliebe ein Moment in der Gottesliebe, und dann weiter der Nächste als Ebenbild Gottes ein Moment des Urbildes sein. Die Offenbarung Gottes in seinem Ebenbilde und die Realität des göttlichen Zweckes in den vernünftigen und freien Wesen gehört nämlich als die objective Seite eben so wesentlich zur concreten Realität Gottes, als das Object der Erkenntniß und die objective Freiheit zur Intelligenz und zum Willen gehört. Nur in der Einheit der subjectiven und objectiven Seite, des Urbildes und Ebenbildes, des Urguten und des wirklich Guten, des Rathschlusses und der realen Freiheit, ist Gott wirklicher Geist. Der eine Mensch liebt deshalb im anderen nicht bloß den Schöpfer im Geschöpf — denn nach diesem Gesichtspunkte müßten auch alle natürlichen Dinge, selbst Gegenstände des natürlichen Abscheues, vom Menschen geliebt werden — sondern zugleich das Urbild im Ebenbilde, den liebenden Vater in den geliebten Kindern, das personbildende Princip und den höheren Geist aller Persönlichkeiten in der einzelnen Person. Durch das Christenthum ist das Selbstbewußtsein von der an sich seienden Einheit der ebenbildlichen Menschheit mit dem Urbilde aufgeschlossen; durch den Glauben an Christus, den Sohn Gottes und Gottmenschen, und durch Aufnahme Christi in das innere Leben ist jene Einheit wirklich gesetzt. Denn alle Gläubige sind dadurch Söhne Gottes und Brüder Christi, alle

sind Eins in Christo, und durch diese Identität in der höchsten Sphäre über die natürlichen und endlichen Gegensätze erhoben (Gal. 3, 26—28.). Wie in Christo die subjectiv-menschliche Seite — die man aber nicht menschliche Natur oder Substanz nennen darf, da die letztere die göttliche Seite in der Unmittelbarkeit oder an sich mit enthält — auf bleibende Weise mit der göttlichen vereinigt ist, so umgekehrt durch das Realwerden, Gestaltgewinnen Christi in den Gläubigen die göttliche Seite in concreter Entfaltung mit der subjectiv-menschlichen. Christus in seiner Verklärung ist selbst diese in sich concrete Identität beider Seiten, ist in allen Gläubigen dasjenige, wodurch alle Eins sind, ist also die über die einzelnen Personen übergreifende Allgemeinheit, die Idee der Gottmenschheit, und in der Einheit mit der Kirche und ihren einzelnen Gliedern der wirkliche Geist. Nach der Lehre des Christenthums, welches den Logos als wahren Gott ansieht, und durch die Vermittelung der irdischen Erscheinung Christi, der Erlösung und des Glaubens die Realität desselben in allen Gläubigen sieht, ist Gott keine außerweltliche abstracte Persönlichkeit, sondern in der vollen Entfaltung seines Wesens zugleich die verklärte Menschheit. Die creatürliche Seite des Menschen ist das zwischen den einfachen Begriff Gottes und seine Realität eintretende Element, welches zunächst einen Gegensatz zu Gott bildet, und auch nach Aufhebung desselben durch die Wiedergeburt den Unterschied zwischen dem Urbilde und Ebenbilde constituirt, so daß beide ungeachtet ihrer Identität dennoch nicht zusammenfließen und zur abstracten Einerleiheit werden. Sind nun alle Menschen in Christo Brüder und geheiligte Organe Eines Zweckes und Eines Geistes, ist die in sich reflectirte Allgemeinheit Christus selbst oder der Geist Christi, der heilige Geist, die Fülle Gottes (1 Cor. 12, 12 ff. Col. 1, 19. 2, 9. 10. Ephes. 1, 23. 3, 19. 4, 13.): so liebt der Gläubige in seinen Brüdern, wenn seine Liebe auf das Höchste in ihnen gerichtet ist, Gott selbst, geht sie aber, wie gewöhnlich, auf die ganze Persönlichkeit, so liebt er wenigstens Gott zugleich mit, und soll

auch die getrübte Erscheinung mit Beziehung auf den darin sich offenbarenden Geist und die hohe Bestimmung auch des Kleinsten im Himmelreiche lieben. Alle anderen Menschen dagegen liebt der Christ, weil sie an sich gleichfalls zur Würde der Kindschaft Gottes bestimmt sind. Nach dieser Betrachtung werden wir den tiefen Sinn jenes Ausspruchs, daß Gottesliebe nur mit Nächstenliebe bestehn könne, zu würdigen wissen. Wer Gottes Ebenbild nicht liebt oder gar haßt, versagt eben damit Gott selbst die Liebe, und die anderweitige Gottesliebe, deren er sich etwa rühmt, ist eine bloße Empfindung, eine vorübergehende Wallung der Anschauung und Erhebung zu einem abstracten Gott, keine gediegene Gesinnung. Es zeigt sich auch hier, daß die subjective Seite die Idee des Willens nur Wahrheit hat als Reflex der Sittlichkeit. Führen wir nun diese Seite der Besonderheit auf die Allgemeinheit der Liebe zurück, so ist auf der göttlichen Seite die Liebe ein Untheilbares und zugleich in sich besondert, das Letztere in Beziehung auf die besonderen Subjecte, worin dieselbe real wird, und ihre verschiedenen Vermittelungsweisen, die Liebesgaben, die Veranlassungen, Gestalten, in und bei welchen der Zug der Liebe das menschliche Herz Gott entgegenführt. Auf der menschlichen Seite ist die Liebe gleichfalls ein Untheilbares, aber besondert durch die verschiedenen Personen, an welchen, und die verschiedenen Liebesthaten, durch welche der Mensch seine Liebe dem unsichtbaren Vater erweist. Beide Seiten zusammengefaßt bilden die volle Einheit der Idee, die heilige und freie Liebe als Selbstbewußtsein, Gesinnung, That; der einfache innere Reflex dieser Totalität dagegen ist die Liebe in der subjectiven Sphäre der Idee des Willens. — Dieser reichen Lebensfülle gegenüber erscheint die Sünde als selbstische Isolirung des Subjects, als Haß und Neid, welcher die göttlich geknüpften Liebesbande zernagt und zerreißt, das Innere verödet und mit dem Gefühl der Unseligkeit erfüllt, die sittliche Weltordnung verkehrt und ihre Gestalten nur als Mittel zur Realisirung selbstsüchtiger Zwecke benutzt. Aber auch hier ist festzuhalten, daß die

heilige Liebe als wirkliche Freiheit nur als der Sieg über die chaotische Bewegung der natürlichen Triebe wie über Selbstsucht, Neid und Haß gedacht werden kann, als ordnende, gestaltende, verklärende und versöhnende Macht göttlichen Lebens, welche die Gegensätze und Widersprüche zur Einheit zurückführt, und zwar nicht als starre Nothwendigkeit, sondern als wirkliche Freiheit, Selbstbestimmung Gottes und des Menschen zugleich, daher durch die Willkür und die Gegensätze der Liebe vermittelt.

Dies führt uns zur Betrachtung der Gnade, welche die freie, durch kein Verdienst auf menschlicher Seite bedingte, erlösende und versöhnende Liebe Gottes ist. Die Gnade kann nicht begriffen werden außer ihrer Identität mit der Liebe überhaupt, die Liebe nicht abgesehen von ihrer Fortbewegung zur Gnade und zum Gnadenstande. Die Gnade hebt das negative Moment der Sünde, welches an sich schon in der Liebe als wahrhafter Freiheit lag, bestimmt hervor, läßt also die Liebe sich durch die inneren Widersprüche und Gegensätze des Willens zur wirklichen Liebe, zur Versöhnung der Welt mit Gott und der seligen Gemeinschaft beider Seiten fortbewegen. Die göttliche Gnade ist eine unbedingte, sofern sie wahrhafte Selbstbestimmung, Freiheit Gottes ist; denn alle wirkliche Freiheit ist unbedingt, ist über die endliche Relation der Seiten zu einfacher Identität derselben übergegangen. Faßt man aber die Gnade abgesehen von dem Moment der Besonderheit, der Subjectivität, so ist dieselbe kein wirklicher Wille Gottes, sondern Rathschluß, welcher noch nicht offenbar ist, weshalb es der Apostel Paulus stark hervorhebt, daß die Universalität der Gnade — und die Universalität, die Beziehung auf die Subjectivität überhaupt, liegt mit in ihrem Begriffe — erst durch das wirkliche Erlösungswerk und seine Wirkungen in der Menschheit, durch die Kirche, offenbar geworden sei (Ephes. 3, 5—10.). Oder stellt man sich den ewigen Rathschluß als einen Willensact vor, so hat derselbe die Form der Willkür, sofern das göttliche Ich wählend über den möglichen und wirklichen menschlichen Subjecten steht, die einen erwählt, die

anderen verwirft, und zwar nach einer grundlosen Wahl, da die Menschen als das durch Gottes Willen erst Begründete nicht umgekehrt einen Bestimmungsgrund für den göttlichen Willen bilden können. Diese von Calvin, den Calvinisten und Schleiermacher sehr richtig gezogene Consequenz der gewöhnlichen religiösen Vorstellung läßt sich nur durch die der Form der Idee angemessene Auffassung der göttlichen Gnade wissenschaftlich beseitigen. Umschließt die wirkliche Freiheit Gottes das Moment der Subjectivität, so auch die Gnade, welche nur eine besondere Form derselben ist. Unbedingt bleibt dieselbe dessen ungeachtet, da sie die Bedingung ihrer Realität, die Subjectivität überhaupt und die bestimmte Form derselben, durch welche sie der Gnade fähig ist, sich selbst gesetzt hat. Diese Unbedingtheit ist eine in sich vermittelte, concrete, und so erst Selbständigkeit der wahren Freiheit. In der Gnadenwahl der abstracten Vorstellung dagegen findet nur eine scheinbare Unbedingtheit Gottes Statt; denn setzt man einen realen Unterschied zwischen Gott und der Menschheit, so ist die Wahl ein zufälliger Act, da der vernünftige Hintergrund, die Identität des Allgemeinen und Besonderen, hier der Menschheit, in Gott fehlt; setzt man dagegen keinen realen Unterschied beider Seiten und betrachtet Alles in Allem als einen schlechthin flüssigen Proceß göttlicher Causalität, so kann von einer unbedingten Wahl eigentlich gar nicht die Rede sein, da Gott nicht vor und über Allem, sondern nur in, durch und mit demselben ist. Sowohl der abstracte Theismus als auch der abstracte Pantheismus haben für die göttliche Freiheit in Concreto keine Stelle; behaupten sie dieselbe dennoch, so bleibt es bei der bloßen Meinung, nach ihren wirklichen Momenten können jene Theorieen die Freiheit Gottes nicht nachweisen. Die göttliche Gnade setzt aber nicht bloß die Verdienstlosigkeit auf der menschlichen Seite voraus, sofern alles Gute im Menschen, auch abgesehen von der natürlichen von Gott herstammenden Anlage dazu, die wirkliche Einheit des Menschen mit Gott schon voraussetzt, und daher nicht Gott gegenüber geltend gemacht werden kann; sondern sie setzt auch

die vorhandene Sünde und Erlösungsbedürftigkeit voraus, und das Gefühl der letzteren kann selbst schon als ein Werk der vorbereitenden Gnade, welche sich durch die abstracteren Momente zur Realität ihres Begriffes fortbewegt, angesehen werden. Hier ist es nun von großer Bedeutung für die richtige Einsicht in das Wesen der Sünde und der Gnade zugleich, auf die Art und Weise zu achten, wie die letztere die erstere überwindet. Geschähe es durch einen unwiderstehlichen Gnadenact, so hörte damit die Gnade auf Freiheit zu sein und Freiheit im Menschen zu erzeugen, und eben so hörte die Sünde auf, Willkür und Sünde zu sein. Denn in der wirklichen Freiheit können der göttliche und menschliche Wille nur so vereinigt werden, daß die Selbstbestimmung in demselben Acte auf beide Seiten zugleich fällt, und die Willkür muß als negatives Moment daran erhalten werden. Die Berufung, Erwählung, Erlösung, Versöhnung und Heiligung der einzelnen Subjecte von Seiten Gottes ist in der Wirklichkeit nur dadurch eine Bethätigung göttlicher Freiheit, daß zugleich der Mensch, sich nicht bloß passiv berufen, erlösen u. s. w. läßt, sondern mit seiner eigenen Selbstbestimmung dabei und darin ist. Diese absolute Identität der Freiheit beider Seiten wurde schon oben bei der Erörterung des Begriffes dieser Sphäre, wie uns dünkt, genügend auseinandergesetzt, und wir brauchen hier nur noch auf die anderen Momente zu reflectiren. Die Sünde wird in den Begnadigten nicht vernichtet, sondern nur überwunden; sie bleibt theils als Möglichkeit, also als negatives, ausgeschlossenes Moment, an der Freiheit und Liebe der Kinder Gottes zurück, theils tritt sie in einzelnen Acten auch in die Existenz und bethätigt sich dadurch für das Bewußtsein als eine immer noch mögliche, als einen gebundenen aber nicht getödteten Feind der Gläubigen. Die Frage, ob der einmal Begnadigte aus dem Stande der Gnade wieder herausfallen könne oder nicht, läßt sich nur eben so relativ beantworten, wie sie gestellt ist. Ist nämlich der Stand der Gnade als continuirliche Identität der Gnade und des Begnadigten gefaßt, so

ist ein Herausfallen aus demselben unmöglich, da das letztere die aufgehobene Continuität schon voraussetzt, also den Stand der Gnade als solchen negirt. Wird dagegen die Aufnahme des Subjectes in das Reich der Gnade dialektisch gefaßt als allmälige, obgleich untheilbare, Entfaltung der mit der Wiedergeburt gesetzten höheren Natur, so läßt sich bei keinem Individuum empirisch bestimmen, in welchem Zeitpunkte der eigentliche Stand der Gnade beginne, und mit dem Vertrauen auf die Unwandelbarkeit des höheren Lebens muß zugleich Wachsamkeit und ein unablässiger Eifer in der Förderung des Heils verbunden sein. Mag aber auch die Sünde in den Begnadigten eine in vielfacher Beziehung andere Form angenommen haben, so wird dennoch so leicht Niemand behaupten, daß sie bis auf den letzten Rest verschwunden sei; bleibt aber noch Sünde, so muß sich auch die Grundbestimmung derselben erhalten, der innere Widerspruch gegen die heiligen Mächte des Geistes. Wird nun die Sünde in Folge der Wiedergeburt nicht äußerlich aus dem Menschen entfernt, bleibt dieselbe zurück, damit die Freiheit der Begnadigten nicht zu einer starren Nothwendigkeit werde: so kann sie auch vorher nicht von außen in den Willen hereingekommen und etwas ihm durchaus Fremdes sein; sie muß vielmehr das negative Moment der Freiheit und Liebe überhaupt bilden. Diejenige Theorie, welche die Sünde gern als einen Krankheitsstoff vorstellt, welcher auf zufällige Weise in die ursprünglich gesunde und lautere Natur des Menschen hereingekommen, und eine ansteckende und erbliche Epidemie hervorgerufen habe, kann die Erlösung des Menschen für keine wirkliche Heilung dieser Krankheit ansehen; die erlösende Gnade bildet nur ein Palliativ, kein Radicalmittel, da der Organismus den Krankheitsstoff oder die kranke Affection nicht wirklich von sich ausscheidet. Der Mensch in seinem zufälligen Thun — denn die Nothwendigkeit desselben wird ausdrücklich geleugnet — erscheint so mächtiger als Gott, die Realität des göttlichen Zweckes ist für die ganze irdische Entwickelung des Geistes verkümmert, und es drängt sich unmittelbar

die Frage auf, warum Gott die sittliche Welt nicht so geordnet habe, daß sie durch keinen Zufall in Verwirrung kommen konnte. Giebt man nun zu, daß die Möglichkeit der Sünde von Gott angeordnet sei, damit überhaupt die subjectiv-menschliche Freiheit stattfinden könne, so ist die Sünde im Allgemeinen nichts Zufälliges in dem Sinne einer Krankheit, welche eintreten kann oder auch nicht, ohne die Gesundheit des Organismus zu bedingen; denn nur der Ausbruch, die Entwickelung einer Krankheit, welche als Störung des Organismus schon vorhanden ist, dient zur Gesundheit, weil sich darin die Reaction der organischen Einheit gegen das kranke Element oder Glied, also schon der Proceß der Heilung in seinen ersten Stadien offenbart. Bei der Sünde könnte dies nur der Fall sein, wenn sie in der Substanz oder Natur des Menschen läge, ein Dualismus, welcher, wie oben gezeigt, zu ihrem Begriffe nicht stimmt. Die christliche Erlösungslehre ist darin, daß sie die Sünde auch in den Begnadigten noch vorkommen läßt, keineswegs dualistisch; denn die Macht der Sünde ist durch Glauben und Liebe gebrochen, die Versuchung zu derselben bleibt aber noch, damit der Gläubige ein Kämpfer im Reiche Christi sei und durch wiederholte Siege zur geistigen und sittlichen Vollendung gelange. Mußte nach Paulinischer Lehre die Sünde recht groß werden, damit die überschwengliche Gnade einträte, war der erste Mensch nur ein irdischer, materiell und seelisch, und sein Gegenbild Christus erst ein geistiger (1 Cor. 15, 45 ff.), und erschien Christus erst als die Zeit erfüllt war, um die Menschheit mit Gott zu versöhnen und wahrhaft zu befreien: so bildet die Sünde in diesem Zusammenhange ein vermittelndes Moment, das man nicht hinauswerfen kann ohne seine Einheit zu zerstören. Freilich ist dabei die Sünde als ein Element gedacht, welches die göttliche Weltordnung als vorhanden voraussetzt, nicht selbst hervorbringt; indeß wird die Art und Weise, wie jene Voraussetzung da ist, auf den göttlichen Willen zurückgeführt, sofern das Gesetz den Zweck hatte, die Sünde zu vermehren (Röm. 5, 20. 7, 13.), indem es die wider-

strebenden Begierden erweckte. Obgleich hiermit der sündige Act als solcher nur auf die menschliche Willkür zurückgeführt wird, so ist dieselbe auf der andern Seite im Allgemeinen, d. h. nicht in der besonderen Sünde sondern im Sündigen überhaupt, durch den göttlichen Willen bedingt; denn Gott kann die Sünde nicht mehren wollen, wenn er sie überhaupt nicht als negatives Moment der Freiheit und als Voraussetzung der Gnade gewollt hat. Dieses Wollen kann jedoch, wie wir unten näher sehen werden, nur uneigentlich ein Wollen der Sünde genannt werden, und ist wohl zu unterscheiden von der wirklichen Sünde, dem sündigen Willen, welcher nur dem Menschen in seiner Erscheinung zugeschrieben werden kann. Setzt nun die Gnade als nothwendigen Gegensatz die Sünde voraus und ist sie in ihrer wirklichen Bethätigung nur kraft der ausgeschlossenen Sünde selbständige Freiheit, kann im menschlichen Willen die Form der Willkür nicht ganz in die göttlich-menschliche Freiheit aufgehen, weil damit das Selbstbewußtsein der letzteren zugleich aufgehoben würde: so folgt daraus weiter, daß die Werke der Liebe, so wesentlich sie auch aus dem lebendigen Glauben hervorgehen und dessen praktische Vermittelung bilden, keine Bedingung der Rechtfertigung und Beseligung des Menschen bilden können; nicht etwa deshalb, weil der menschliche Wille in der Liebe immer schon in Einheit mit dem göttlichen wirkt, der Mensch also eine von Gott gestellte Bedingung nicht für sich allein erfüllen würde — denn dies findet auch beim Glauben Statt, worin die göttliche Gnade schon mitgesetzt ist — sondern weil die ganze praktische Seite des Willens für sich betrachtet unvollkommen bleibt und bis auf einen gewissen Grad bleiben muß, und nur der Glaube in Einheit mit der Liebe als allgemeiner Gesinnung die wahrhafte Unendlichkeit des frommen Selbstbewußtseins bildet. Nur das in sich Unendliche kann die Bedingung eines Unendlichen, hier der Rechtfertigung und Seligkeit, sein, weil dabei die Relation in das absolute Verhältniß der Identität der Seiten umschlägt. Man könnte zwar meinen, der Glaube sei in seiner Wahrheit durch

die Liebe, diese in ihrer Wahrheit durch die besonderen Werke der Liebe bedingt, also zuletzt der Glaube und die Rechtfertigung durch die Werke; die letzteren seien durch eine Hinterthür wieder hereingelassen, und die ganze Ansicht sei vom gesetzlichen und einseitig moralischen Standpunkte nur formell verschieden. Allein die Form der Verknüpfung der Momente ist bei allen geistigen Dingen die Hauptsache und unterscheidet ganze Standpunkte, die der äußerlichen Ansicht, welche die Momente bloß herzählt, zusammenzufallen scheinen. Allerdings muß sich der Glaube und die innere Totalität der Liebe in einer Reihe besonderer Thaten offenbaren, und wo diese fehlen, sind auch jene nicht vorhanden; aber diese Werke bilden nur die Entwickelung und Erscheinung der in sich concreten Allgemeinheit, sie werden nicht mehr gezählt und zusammengerechnet, wie auf dem legalen Standpunkte, und bedingen, in ihrer Besonderheit gefaßt, Glauben und Liebe nicht, weil sie als Entfaltung der Liebe mit dieser selbst identisch, abgesehn von dieser Einheit aber keine Werke der Liebe sind. Weil aber die Liebe als praktische Thätigkeit, also im Unterschiede von der innern Fülle des Glaubens, in die endliche Sphäre eingeht, und sowohl innerlich durch die in einzelnen Momenten noch eintretende Sünde, als äußerlich durch die Zufälligkeit und den Widerstand der Erscheinungswelt unvollkommen bleibt: so kann diese praktische Seite als solche kein Grund der Rechtfertigung sein; der Mensch ist in dieser Sphäre nie vollkommen gerecht, nicht in allen einzelnen Willensacten und Thaten der absoluten Forderung angemessen. Diese Mängel der Erscheinung werden aber ausgeglichen durch die innere Einheit des Selbstbewußtseins, worin kraft des Glaubens das Urbild der sittlichen Vollkommenheit als das wahrhafte Selbst lebendig ist, und die Liebe aus der getrübten Erscheinung sich zur einfachen Allgemeinheit, zu dem Gefühl, das Gute im innersten Herzensgrunde gewollt zu haben, concentrirt. In dieser unendlichen Rückkehr aus der Besonderheit und den Gegensätzen der sittlichen Welt zur an und für sich seienden Idee als einer den Zwiespalt versöhnenden Macht

hat das Subject die Gerechtigkeit des Glaubens, welche allein vor Gott gilt, und das damit verknüpfte Gefühl göttlichen Friedens, welcher kraft der concreten Einheit der Idee höher ist als die Reflexion des Subjects und alle Anstrengungen, welche dasselbe in der Gesetzerfüllung zu seiner eigenen Beruhigung machen konnte. Die göttliche Gnade macht den einzelnen Menschen als solchen nicht gerecht, macht sein ganzes moralisch-sittliches Leben nicht schlechthin vollkommen, weil dies innerlich unmöglich ist. Vielmehr ist es so vorgestellt, daß das Verdienst Jesu Christi den einzelnen Subjecten angerechnet werde, um bei ihnen die Mängel des eigenen Willens zu ergänzen. Die Vorstellung von einer Zurechnung fremden Verdienstes widerspricht freilich, wenn man dieselbe streng buchstäblich und äußerlich auffaßt, aller Moralität und Freiheit; eine juridische, bloß der Sphäre des Rechts angemessene, Zurechnung hebt die freie Selbstbestimmung und die Wahrheit des Satzes auf, daß die sittliche Vollendung nur Resultat der Freiheit, die sich concret gestaltende Idee des Willens sein kann. Der eigentliche Sinn der Imputation ist jedoch keineswegs ein legaler, sondern im Gegensatze zur Legalität gebildet und deshalb nur scheinbar mit ihrer Grundansicht übereinstimmend. In Wahrheit ist die Imputation des Verdienstes Christi nicht verschieden von der Identität des einzelnen Subjects mit seiner urbildlichen Idee oder dem Geiste Christi; weil sich aber diese Einheit nicht auf alle besonderen Acte des subjectiven Willens erstreckt, so ist die praktische Gerechtigkeit im absoluten Sinne keine wirkliche, sondern bloß ideale, von Gott angenommene, und mit Beziehung auf die Idee angerechnete. Wirklich kann die absolute Gerechtigkeit nur in der objectiven Weltordnung oder im Geiste werden, sofern die Mängel der besonderen Persönlichkeiten durch ihr Zusammenwirken für den gemeinsamen absoluten Zweck aufgehoben werden; aber auch das Reich Gottes stellt diese Gerechtigkeit nicht in seiner zeitlichen Erscheinung, sondern in seiner ewigen Harmonie, in der Anschauung der verklärten, triumphirenden Kirche, dar; das Absolut-Sittliche ist daher nur

als absolute Rückkehr des Geistes aus aller subjectiven und objectiven Erscheinung zugleich denkbar. Deshalb bildet denn auch die Anschauung und Hoffnung eines verklärten Reichs Christi den nothwendigen Schlußstein in der Gesammtbewegung des frommen Selbstbewußtseins. — Die Paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben ist nach dieser Erörterung der Momente der angemessenste religiöse Ausdruck für die Rückkehr der subjectiven Idee des Willens aus ihrer endlichen Erscheinung, also die tiefste religiöse Wahrheit selbst, die vernünftige Einheit der Dialektik des Selbstbewußtseins. Deshalb konnte es denn auch nicht fehlen, daß diese Lehre von dem einseitigen Verstande häufig mißverstanden und verkehrt wurde, wie es allem Concret-Vernünftigen der Verstandesabstraction gegenüber ergeht. Bald war es eine wüste antinomistische Richtung, welche darin einen Deckmantel für alle Sünden und ein Ruhekissen für das Gewissen fand, indem sie den Glauben bloß theoretisch und äußerlich auffaßte; bald war es der abstracte gesetzliche Eifer, welcher die Lehre unmännlich, anstößig und der Moralität und Sittlichkeit verderblich fand, indem diese Richtung das Mißverständniß der anderen antinomistischen, zwar nicht für den ursprünglichen Sinn der Lehre, aber dennoch für eine nahe liegende Consequenz derselben ausgab, besonders für Solche, welche sich die zusammengesetzte Vorstellung vom Glauben nicht aneignen konnten. Allerdings kommt dabei Alles an auf den Begriff des Glaubens, und dann weiter auf die Art und Weise, wie man sich überhaupt das Verhältniß Gottes zum menschlichen Geiste und Willen denkt. Nach dieser letzteren Seite hin wird unsre bisherige Erörterung im dritten Stadium dieses Abschnitts ihre nothwendige Ergänzung erhalten.

2. Die Entwickelungsstufen des subjectiven Willens.

Wir betrachteten bisher die Momente der subjectiven Seite der Idee des Willens in ihrem inneren dialektischen Verhältniß zu

einander, ohne dabei dem empirischen Entwickelungsgange des Subjects zu folgen. Dieses Verfahren war nothwendig, um die Momente selbst wissenschaftlich zu bestimmen; die Erscheinung und der Widerspruch derselben konnte nur aus der Einheit der Idee begriffen werden, und die letztere mußte deshalb in ihrer einfachen Indentität oder als Begriff dieser Sphäre vorangestellt werden. Diese Betrachtung erhält ihre nothwendige Ergänzung an der nun folgenden Erörterung der empirisch auf einander folgenden Entwickelungsstufen des subjectiven Willens, eine Erörterung, welche durch obige Dialektik der Momente vielfach vorbereitet wurde, wesentlich darauf ruht und zum Theil denselben Inhalt nur nach einem andern Gesichtspunkte darstellt. Da der Wille oder die Freiheit wesentlich Selbstbestimmung ist, so kann es keinen angeborenen oder unmittelbar gesetzten wirklichen Willen geben; dieser ist als Selbstbestimmung innere Vermittelung, also Aufheben der Unmittelbarkeit, Entfaltung des mit der Geburt in den Menschen gelegten Keimes. Von Natur ist der Wille nur als Anlage, Vermögen, als ein Inneres, das in die Wirklichkeit heraustreten soll, vorhanden. Mit dem erwachenden Selbstbewußtsein erscheint auch der wirkliche Wille, zunächst als Willkür, später als wahrhafte Freiheit. So ergeben sich die Stufen der Entwickelung: 1) der Zustand der unmittelbaren Einheit oder Indifferenz der Momente; 2) das Auseinanderschlagen der Seiten zur Gestalt des moralischen Selbstbewußtseins, zum Wissen und Thun des Guten und Bösen; 3) die Aufhebung des damit gesetzten Zwiespaltes zur Einheit der Idee.

a) Der Zustand der Indifferenz der Momente des subjectiven Willens.

Unmittelbare Einheit oder Indifferenz der Momente des Willens können wir von diesem Zustande nur prädiciren, sofern wir denselben theils im Unterschiede und Gegensatze zum wirklichen Willen des Subjects betrachten, worin der Unterschied des allgemeinen oder göttlichen und des subjectiv-menschlichen Willens nach Form

und Inhalt gegeben ist; theils als substantielle Grundlage dieses in sich vermittelten wirklichen Willens. Da der Unterschied der Momente zum Begriffe des subjectiven Willens selbst gehört, nicht etwas ist, das zu dem Willen noch hinzukommt, so entspricht der noch indifferente Wille dem Begriffe des Willens nicht, und zwar nicht bloß in dem Sinne, in welchem auch der böse Wille jenem Begriffe unangemessen ist, sondern in dem strengeren, daß das unmittelbare Dasein, aus welchem sich der Wille entwickelt, noch keine Realität desselben ist; denn Entfaltung der Momente und Realität ist dasselbe. Da aber auf der andern Seite dieses Dasein den substantiellen Grund, die potenzielle Voraussetzung des wirklichen Willens, und zwar nach allen seinen Momenten, bildet, so kann man ihm den Namen des Willens mit demselben Rechte zugestehen, als man das eben geborne Kind ein vernünftiges Wesen nennt. Alle Indifferenz läßt sich nur aus der Differenz begreifen: denn das Begreifen besteht in der für das Denken und in demselben gesetzten Entfaltung der Begriffsmomente; wo diese Entfaltung fehlt, hört das eigentliche Begreifen auf; die Indifferenz läßt sich daher nur beziehungsweise, also vermöge ihrer Bewegung zur Differenz hin begreifen. Die Erinnerung des Subjects reicht nicht bis in den Zustand der Indifferenz hinein, weil sie selbst eine Thätigkeit und innere Vermittelung des Selbstbewußtseins ist, welches erst mit der Differenz beginnt. Weder das einzelne Subject noch die Menschheit überhaupt kann daher eine erfahrungsmäßige Kenntniß von jenem Zustande haben und überliefern, sofern er sie selbst betrifft; vielmehr wird diese Kenntniß nur von denen gewonnen, welche darüber hinausgeschritten sind, theils durch Beobachtung von Kindern im zartesten Lebensalter und von einzelnen in ihrer Entwickelung zufällig gehemmten Individuen — denn ganze Völker in diesem Zustande kann es nicht geben, wenn sonst eine Volkseinheit stattfindet — theils durch Schlüsse von der Gestalt des wirklichen Willens auf seine Voraussetzung zurück. Durch solche Reflexionen haben sich denn auch die Sagen der Völker von einem

goldenen Zeitalter und vom Verlust der kindlichen Unschuld gebildet; der Geist reflectirt sich darin aus den Widersprüchen und Gegensätzen der Wirklichkeit in sein gegensatzloses substantielles Wesen, welches aber, als Substanz, wesentlich mit der Naturbestimmtheit behaftet ist.

Bestimmt man nun von der Differenz aus die Indifferenz näher, so ist dieselbe die unmittelbare Einheit des göttlichen Willens oder des Gesetzes und des subjectiv-menschlichen Willens, des formellen Ich und seines natürlichen Inhalts. Diese Seiten und Momente sind als solche nicht vorhanden, ihr lebendiger Proceß ist vielmehr zur natürlichen Nothwendigkeit zusammengesunken. Die unmittelbare Einheit der Momente der Idee ist nämlich das Leben, der animalische Proceß überhaupt, und der Mensch unterscheidet sich im Zustande der Indifferenz nur durch seine Potentialität und das durch dieselbe bedingte Vorspiel des Freien in der Bewegung der Nothwendigkeit vom Thiere. Da der wirkliche Wille noch fehlt, so ist der Mensch weder gut noch böse, also in Beziehung auf Gott auch weder gut noch böse erschaffen. Um die Causalität des Bösen von Gott auszuschließen, sagt man zwar öfter, der Mensch sei aus der Hand Gottes gut hervorgegangen, böse sei er durch sich selbst geworden; dieser Ausdruck ist jedoch höchst mangelhaft und unpassend, zumal wenn man bei der Schöpfung nur an das erste Menschenpaar denkt, und dasselbe ausnahmsweise gut, alle anderen Menschen dagegen mit einem unwiderstehlichen Hange zum Bösen geschaffen werden läßt. Da der Mensch nur durch Bethätigung der Freiheit gut werden kann, und eine unmittelbar gesetzte Heiligkeit, Weisheit und Gerechtigkeit ein sich selbst widersprechender Gedanke ist, so hat man in neueren Zeiten es vorgezogen, den Menschen, wie er aus Gottes Hand hervorgegangen, als rein, unschuldig zu bezeichnen. Damit ist jedoch wenig gewonnen, da beide Ausdrücke nicht im moralischen und sittlichen Sinne gefaßt werden dürfen, sondern die Abwesenheit des Bösen vom menschlichen Willen nur in dem Sinne aussagen,

wie man auch natürliche Dinge als unschuldig und rein bezeichnet, und der menschlichen Bosheit und Verkehrtheit eine heilige Natur überhaupt entgegenstellt. Die menschliche Natur als Substanz gefaßt, also der Wille in der Indifferenz seiner Momente, ist weder gut noch böse, rein oder unrein; alle Prädicate, welche erst durch die Differenz bedingt sind, müssen hier noch ausgeschlossen werden. Es wird zwar gesagt, daß Gott nach vollbrachtem Schöpfungsacte Alles, was er gemacht hatte, ansah und sehr gut fand (1 Mos. 1, 31.); hier bezeichnet aber das Prädicat Gut die Zweckmäßigkeit überhaupt und umfaßt deshalb die natürlichen Dinge und die menschliche Natur zugleich. Der allein angemessene religiöse Ausdruck zur Bezeichnung der menschlichen Natur in dem Zustande, wie sie von Gott kommt, ist der biblische, daß nämlich Gott den Menschen nach seinem Bilde schuf (1 Mos. 1, 26. 27. 9, 6.): es liegt darin eben sowohl die creatürliche als ebenbildliche Seite des Menschen. Da der Mensch vermöge seiner Gottähnlichkeit über alle anderen Geschöpfe erhaben gedacht, und die Herrschaft über die irdischen Dinge als eine Folge derselben bezeichnet ist (1 Mos. 1, 26—28. Ps. 8, 5—9.); da ferner diese Gottähnlichkeit als unvertilgbare, substantielle Bestimmung der menschlichen Natur betrachtet ist (1 Mos. 9, 6.): so kann es nicht zweifelhaft sein, daß darunter das intelligente Wesen des Menschen, Vernunft und Freiheit, zu verstehen ist. Nun unterscheidet aber die Schrift sehr richtig eine dreifache Stufe dieser Gottähnlichkeit. Zuerst ist dieselbe bei der Schöpfung als substantielles Wesen und Bestimmung der menschlichen Natur gesetzt; der Mensch wird überhaupt nach dem Bilde Gottes geschaffen, ist Träger dieses Bildes. Damit ist über die Entfaltung der Substanz zur wirklichen Vernunft und Freiheit nichts Näheres ausgesagt. Daher tritt die Reflexion ein, daß der geschaffene Mensch zunächst von der Natur kommt, die Gottähnlichkeit aber erst mit dem Erwachen des moralischen Selbstbewußtseins, mit dem Wissen des Guten und Bösen, welches durch die That bedingt ist, in ihm entsteht. Diesen Gesichtspunkt macht der

Ergänzer der ursprünglichen Schöpfungssage geltend (1 Mos. 2, 17. 3, 5. 7. 22.); wenn daher die Vernunft scheinbar von außen durch den Genuß vom Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen, in den Menschen kommt, so ist dies begreiflich nur mythisch-allegorische Darstellung: zwei Hauptbestimmungen des göttlichen Wesens, das sittliche Bewußtsein und das ewige Leben sind, als zwei Wunderbäume vorgestellt, die Eigenschaft des einen nimmt der Mensch in sich auf, weil es aber nur durch die Vermittelung der Schuld geschieht und geschehen kann, so wird ihm die andere Eigenschaft versagt. Als sittliches Wesen, welches das Gute und Böse nur so weiß, daß es dasselbe auch thut, bleibt der Mensch vergänglich und sterblich wie er erschaffen wurde, wird Gott in Ansehung der Unvergänglichkeit nicht gleich. Diese zweite Stufe der Gottähnlichkeit ist daher die der Differenz und des Gegensatzes der Momente der Idee. Die dritte und höchste Gestalt der Gottähnlichkeit wird durch die Erlösung, den Glauben und die Wiedergeburt gesetzt, wodurch der Mensch wahrhaft gottähnlich, geistig frei wird (Col. 3, 10. 1 Cor. 15, 45—49. 2 Petr. 1, 4.); dies ist die Gottähnlichkeit der Idee, die höhere Einheit der differenten Momente des subjectiven Willens. Die älteren Theologen, besonders die protestantischen, verwechselten die erste Stufe mit der dritten und stellten sich gegen die ausdrückliche Erklärung des Apostels Paulus (1 Cor. 15, 45 ff.) die ersten Menschen vor dem Falle als vollkommen heilig, gerecht und weise vor; sie faßten außerdem die zweite Stufe einseitig als Negation und Privation dieser Vollkommenheit, als Sündenfall, auf, ohne eine Ahnung von der tiefen Wahrheit der Erzählung zu haben. Wunderlich und ideenlos genug, erklärte man die Stellen, welche von der durch den Ungehorsam veranlaßten Gottähnlichkeit des Menschen reden, ironisch, nahm aber im Widerspruch damit wieder an, daß die beiden Wunderbäume wirklich göttliche Kräfte enthalten hätten. Diese geistlose Schriftverdrehung, welche auch in der neuesten Zeit bei vielen Theologen noch an der Ordnung ist, wird nur bei tieferer Ein-

kenntniß des Wesens der menschlichen Freiheit verschwinden. — Hier haben wir es nur mit der ersten Stufe der Gottähnlichkeit des Menschen zu thun, und es fragt sich, wie das mit der Schöpfung in allen Menschen als solchen gesetzte Ebenbild Gottes im Verhältniß zur natürlichen Beschaffenheit und zur weiteren Entwickelung des Menschen zu denken sei. Liegen vielleicht beide Seiten, das göttliche und das natürliche Element, außer und hinter einander? Liegt die Intelligenz im dunkeln Schacht der menschlichen Natur vergraben, bis sie durch äußerliche Einwirkung oder eine äußerlich mitgetheilte Offenbarung ans Licht des Tages gefördert wird? Eine Trennbarkeit beider Seiten ist nicht möglich, weil der Geist auch in der Gestalt der Substanz nicht aus Theilen sondern Momenten besteht, und weil überhaupt keine Identität durch die spätere Entwickelung möglich gemacht wird, die nicht schon im Keime ursprünglich oder potenziell liegt. Beide Seiten bilden zwar in der Substanz keine Momente, weil sie überhaupt darin noch nicht auseinandertreten; wie aber im Pflanzenkeime oder im Embryo die ganze organische Gliederung ideell enthalten und präformirt ist, so auch in dem noch indifferenten Willen seine späteren Unterschiede. Der Begriff des Willens ist allerdings nur als Inneres vorhanden, das Ich bethätigt sich noch nicht als Denken und Bestimmen seiner selbst; was aber nur erst als Inneres oder Potenz gesetzt ist, das ist eben damit auch erst als Aeußeres oder Erscheinung gesetzt, und eben so umgekehrt. Erst wenn Inneres und Aeußeres sich gegenseitig vermitteln, kommt es zur Wirklichkeit, und sofern das Innere als das allgemeine Wesen, das Aeußere als seine Erscheinung und besondere Gestaltung aufgefaßt wird, zur Realität des Begriffes als der sich frei bewegenden Totalität. Ist nun der Wille noch in der Substanz verschlossen, so darf man sich dies nicht so vorstellen, als ob dieser Keim hinter der Erscheinung und getrennt von ihr versteckt läge und schliefe; vielmehr ist die äußere Erscheinung, welche aber als solche noch nicht gewußt wird, selbst die Hülle des Innern, umschließt dasselbe

potenziell. Das seinem Begriffe und seiner Bestimmung nach in sich Vermittelte ist nur als Unmittelbares da, das Ursprüngliche oder Innere ist nur erst ein Aeusseres. Häufig werden Ursprüngliches und Unmittelbares mit einander verwechselt, und der Speculation der Vorwurf gemacht, daß sie durch ihre immanente Dialektik alles Ursprüngliche aufzuheben und zu vernichten strebe. Allein das Ursprüngliche ist das Substantielle, Potenzielle, das erst dem Begriffe nach oder für uns Gesetzte; das Unmittelbare dagegen ist die empirisch erste noch unvermittelte oder später zur Einfachheit zurückkehrende Erscheinungsform des Ursprünglichen. Was der Mensch ursprünglich oder seinem Begriffe nach sei, offenbart sich erst, wenn die Unmittelbarkeit oder Indifferenz aufgehoben wird; diese geht verloren, das Ursprüngliche dagegen kommt aus der blossen Potentialität zur Actualität, wird so zur Realität des Begriffes oder zur Idee. Ursprünglich ist der Mensch mit der Möglichkeit und Bestimmung zur Vernunft, Religion, Freiheit geschaffen; dies ist seine principielle Differenz, sein Begriffsunterschied von den Thieren. Aber unmittelbar ist der Mensch als ein natürliches Wesen geschaffen; sein Denken und Wollen ist noch nicht zur in sich vernünftigen Allgemeinheit ausgebildet, ist noch sinnliche Vorstellung, Trieb, Begierde. Durch diese unmittelbare Einheit der ebenbildlichen und natürlichen Seite des Menschen ist das Göttliche selbst zur Natur geworden, hat sich selbst als Unmittelbares gesetzt, um sich aus dieser seiner Voraussetzung zur Geistigkeit zu entfalten. Denn alle späteren Gestalten, Gesetz, Liebe, Geist, Gnade Gottes, sind nichts von der Entfaltung des göttlichen Ebenbildes Verschiedenes; und schon die tieferen Lehrer der alten Kirche, denen das Verständniß der speculativen Logosidee noch nicht entfremdet war, nahmen eine fortdauernde Verbindung des Logos als des Urbildes mit dem seit der Schöpfung in der menschlichen Natur verwirklichten Ebenbilde Gottes an. Der Logos ist die reingeistige oder metaphysische Form der Intelligenz; seine Verbindung mit dem Ebenbilde ist seine Realität als wirklicher Geist. Diese

Realität hat sich aber durch verschiedene Stufen der Erscheinung vermittelt bis zu Christo hin, in welchem der Logos Fleisch ward und so das höchste religiöse Selbstbewußtsein und die wahrhafte göttlich-menschliche Freiheit erzeugte. Wie nun aber in Christo der Logos erst zur Natur wurde in seiner Identität mit dem Fleisch, da der Begriff der Natur den Unterschied des Unmittelbaren und der darauf folgenden Entwickelung involvirt, wie deshalb in Christo auch nur Eine Natur, die sich in zwei Seiten dirimirt, angenommen werden kann, weil sonst die Einheit der Person sammt der Wahrheit beider Seiten undenkbar ist: so ist auch bei der Menschheit überhaupt das Ebenbild Gottes oder die Realität des göttlichen Logos mit der endlichen Seite des Menschen eins verbunden, und beide zusammen constituiren erst den Begriff der menschlichen Natur. Das Göttliche kommt nicht auf zufällige und äußerliche Weise erst später hinein; eine begriffslose Vorstellung, die nicht einmal auf den lebendigen Organismus Anwendung leidet, welcher sich nur solche Elemente assimilirt, welche an sich mit ihm identisch sind, geschweige denn auf die geistige Monas; vielmehr ist der göttliche Geist ursprünglich und potenziell schon in der menschlichen Natur mitgesetzt, und eben deshalb erreicht der Mensch nur durch Gott und in Gott seine Wahrheit und Freiheit. Eine Vergötterung der Menschennatur wäre diese Ansicht nur dann, wenn nach monophysitischer Weise die richtige Voraussetzung der Einen Natur durch Vermischung und theilweise Vernichtung ihrer differenten Momente, der Seiten der Idee, getrübt, und die Sache aus der immanenten Dialektik des Geistes in die sinnliche Sphäre einer chemischen Vermischung, Durchdringung und Verwandlung verschiedener Substanzen herabgezogen würde. Das Vernünftige und Freie kann nicht durch Kategorieen und Verhältnisse, die bloß der Natur angehören, begreiflich gemacht werden, sondern nur durch die freie Dialektik des Begriffes und der Idee. Ist nun auf der einen Seite die göttliche — metaphysisch gedachte — Idee in der menschlichen Natur immer real gewesen, wenngleich zuerst in bloß un-

mittelbarer Weise und deshalb nicht als wirklicher Geist gesetzt: so ist auf der andern Seite auch die Natur in Gott gesetzt als menschliche Natur, und Gott hat sich dadurch selbst eine Naturbasis gesetzt, aus welcher er sich entwickelt. Der gewöhnlichen Vorstellung des abstrakten Verstandes scheint diese Ansicht ungereimt, da sie Gott als Unveränderlichen, über allen zeitlichen Wechsel Erhabenen auffaßt; dieser Vorstellung mußte deshalb aber auch die Person Christi ein unbegreifliches Räthsel bleiben, da Christus, obgleich der Logos in ihm Fleisch geworden, zunahm an Weisheit wie an Jahren, Gehorsam lernte und allmälig zur sittlichen Vollendung gelangte. Der Verstand sträubt sich dagegen, das Göttliche als Natur zu denken, er begreift nicht, daß Gott nur dadurch Geist ist, daß er sich zugleich als Natur, Unmittelbares, Indifferenz setzt; er construirt sich Gottes Selbstbewußtsein nach Analogie des menschlichen, ohne zu bedenken, daß dann auch dieselben Voraussetzungen anzuerkennen seien. Subject-Object ist aber das Selbstbewußtsein nur, sofern es auf einer Naturbasis ruht, wodurch der Unterschied der Seiten zu einem realen, von dem bloß logischen, ideellen Unterschiede verschiedenen wird; das Auseinanderschlagen der Momente setzt ihre an sich seiende Einheit, das formelle Ich und die bewegliche Willkür eine substantielle Nothwendigkeit voraus. Ohne Naturbasis schwebt die Dialektik der Freiheit gleichsam in der Luft, d. h. sie ist ein rein ideeller, bloß logisch-metaphysischer Proceß. In der Wirklichkeit ist Gott Substanz, causa sui und reale Freiheit, sofern er selbst in sich unterscheidet den Grund, aus welchem, und die Freiheit, als welche er sich ewig aus seiner unerschöpflichen Fülle von Wesenheit hervorbringt. Der Ausdruck: göttliche Natur; die biblische Formel, daß alle Dinge aus Gott (als Substanz), durch Gott (als absolute Causalität) und zu Gott (als Idee) sind (Röm. 11, 36. 1 Cor. 8, 6.); die Idee des Logos, welcher eben sowohl Abglanz des göttlichen Wesens als die absolute Vermittlung und ideale Einheit ist, kraft welcher alle Dinge geworden sind und bestehen (Col. 1, 15. 16.),

so wie Leben und Licht aller intelligenten Wesen (Joh. 1, 4.); die Einheit Christi und der Gläubigen mit Gott innerhalb Einer Persönlichkeit: alle diese tiefen Bestimmungen sind leere Worte, abstracte Vorstellungen, wenn nicht Gott als substantieller, realer, nothwendiger Grund, also als Unmittelbarkeit oder Natur, und als Verklärung und Befreiung dieser Substanz, als Idee (Logos) und Geist, begriffen wird. Auch in Gott ist die Freiheit nur als Einheit der Nothwendigkeit und der formellen Selbstbestimmung zu denken; leugnet man die Substanz, so fällt damit auch die Nothwendigkeit. Auf der andern Seite darf aber nie übersehen werden, daß diese Entwickelung nur in ihrer besondern Erscheinung, nicht überhaupt, zeitlich zu denken ist; es gab keine Zeit, wo Gott nur erst als Substanz existirte und sich noch nicht als Geist hervorgebracht hatte; wie die Schöpfung als ewiger Act zu denken ist, so auch der Unterschied und relative Gegensatz in Gottes Wesen. Außerdem muß dieser Proceß der Befreiung der substantiellen Nothwendigkeit zu geistiger Freiheit als ewiger Kreislauf gedacht werden; Gott als Geist ist eben sowohl abhängig von Gott als Natur, als umgekehrt die Natur in Gott vom Geiste abhängig ist; die Natur ist die Voraussetzung, welche der Geist sich selbst macht, und der Geist die Verklärung, zu der die Natur sich selbst aufhebt. Das Ganze ist daher der Proceß der in sich beschlossenen Freiheit, und hebt die Unendlichkeit und Aseität Gottes nicht auf. Wie verhält sich nun aber dieses göttliche Ebenbild oder die als Natur gesetzte Idee Gottes zu dem unmittelbaren Dasein des natürlichen Menschen? Geht man von der späteren Differenz der Seiten aus, so kann man zu der Meinung verleitet werden, als sei auch schon in der unmittelbar gesetzten Natur des Menschen ein doppeltes Element oder eine doppelte Seite vorhanden; allein damit würde die Indifferenz aufgehoben, welche eben die unvermittelte, unterschiedslose, sich in sich selbst noch nicht dirimirende Einheit der Seiten aussagt. Von einem göttlichen Element in der menschlichen Natur kann deshalb streng genommen nicht die Rede

sein, weil diese Formel schon den Unterschied beider Seiten enthält und außerdem die menschliche Natur als Ganzes einseitig hervorhebt, das Göttliche aber bloß als einen Funken, Keim mitgesetzt sein läßt, weßhalb denn auch Diejenigen, welche diese Formel gern gebrauchen, sich schwerlich die ergänzende Formel gefallen lassen, wonach ein menschliches Element in der göttlichen Natur mitgesetzt wäre. In der That sind beide Redeweisen gleich wahr und gleich unwahr, weil beide weder zur Bestimmung der Indifferenz, noch der Differenz, noch auch der höheren Harmonie der Seiten recht passen. Denn in den beiden letzteren kann nicht bloß von Elementen, d. i. einem unvermittelten Inhalt, die Rede sein, in der Indifferenz sind aber beide Seiten elementarisch vorhanden. Es liegt daher im Wesen der Indifferenz selbst, daß keine Unterscheidung der göttlichen und menschlichen Seite möglich ist; deshalb ist auch nur Eine Natur oder Substanz anzunehmen, und der Monophysitismus hat in diesem Punkte Recht. In dieser Natur, welche gewöhnlich menschlich, strenger aber gottmenschlich genannt wird, sind die beiden Seiten der Idee nur potenziell, beide als Inneres enthalten, beide erscheinen unmittelbar als äußeres Dasein, als natürliche Vernunft und natürlicher Wille.

Man hat den Menschen in diesem natürlichen Zustande öfter den Thieren gleichgestellt und deshalb das Paradies einen Thiergarten genannt. Allerdings tritt die principielle Differenz des Menschen von den Thieren erst mit der Aufhebung jener Unmittelbarkeit in die Wirklichkeit, auf der andern Seite findet sich aber eine so bedeutende Verschiedenheit der menschlichen Entwickelung von der thierischen, daß jene Gleichstellung als unpassend erscheint. Die thierische Natur entwickelt sich viel rascher und wird im Allgemeinen bald in sich vollendet; der Mensch wird von allen lebendigen Wesen in der hülflosesten Lage geboren und erreicht seine physische Vollendung mit der Entwickelung der Vernunft zugleich. Weil der Mensch an sich geistig ist, einen langen Vermittelungsproceß durchlaufen muß, um seinem Begriffe angemessen zu werden.

so ist auch seine physische Entwickelung eine langsame und stellt sich für ihn in den ersten Lebensjahren scheinbar ungünstiger als die thierische. Sobald aber der physische Organismus so weit ausgebildet ist, um dem aufdämmernden Geiste zur Vermittelung dienen zu können, zeigen sich auch sogleich die Anfänge des wesentlichen Unterschiedes von der thierischen Natur; schon das Lächeln des Säuglings verheißt den dereinstigen vernünftigen Menschen und ist der erste, natürliche Spiegel des göttlichen Ebenbildes (Ps. 8, 3.). Wie in der Substanz des Geistes seine Idee schon ideell präformirt ist, so leuchtet dieselbe auch in der allmäligen Entwickelung des Bewußtseins, der endlichen Erscheinungsform der Intelligenz, in traumartiger, ahnungsvoller Weise durch die noch gebundene Nothwendigkeit hindurch; ja die äußere Erscheinung täuscht häufig den Beobachter, indem das unwillkürliche Spiel des sich selbst suchenden Geistes Acte des späteren Selbstbewußtseins so anticipirt, daß man eine größere Klarheit des inneren Lebens voraussetzen möchte als wirklich vorhanden ist. Man hat freilich auch in dem Leben und Treiben der Thiere Analogieen menschlicher Subjectivität nachgewiesen; verschiedene Charaktere des Menschen haben ein Schatten- und zum Theil Zerrbild in der eigenthümlichen Natur und den Gewohnheiten der Thiere, Grausamkeit, List, Bosheit, Wollust, wie Sanftmuth, Treue, Großmuth. Der thierische Instinkt ist überhaupt keine eiserne Nothwendigkeit, wie die mechanischen und chemischen Gesetze oder der organische Bildungstrieb der Pflanze. Das Leben, welches im eigentlichen Sinne des Worts nur von der animalischen Natur prädicirt werden kann, ist die Idee selbst in ihrer Unmittelbarkeit, und bringt es deshalb auch zum Fürsichsein, zur Identität des Lebensgefühls, zu Vorstellungen und willkürlichen Bewegungen. Die Thiere sind ihrem Begriffe nach keine Maschinen, wie sie Cartesius auffaßte; die mechanische Einheit ist die niedrigste Form natürlicher Identität des Unterschiedenen, gegen welche alles Organische als ein in unmittelbarer Weise Freies, als immanente Zweckmäßigkeit erscheint.

Daher ist bei den Thieren Gewohnheit, Gelehrigkeit, Treue möglich; es fehlt aber die vernünftige Allgemeinheit des sich selbst Denkens und der Selbstbestimmung, und zwar nach der Seite des Inhalts und der Form zugleich. In der thierischen Gewohnheit ist zwar eine Identität der sich wiederholenden besonderen Vorstellungen und Thätigkeiten gesetzt; dieses Allgemeine ist aber nur ein unmittelbares, ist nicht Allgemeines für ein Allgemeines, kein geistiges Fürsichsein. Der Instinct, als die unmittelbare, sich in sich selbst nicht dirimirende Weise des Vernünftigen oder des Gesetzes, hat sich nicht zum Gegenstand und Inhalt, ist ein Bestimmtwerden und Sichbestimmen in unmittelbarer Einheit. Die andere Seite, die frei gelassene Besonderheit des Instincts oder die thierische Willkür, umschließt nicht, wie die wirkliche, menschliche Willkür, eine formelle Allgemeinheit des Denkens und ein Bestimmtwerden durch Wahl; sie ist vielmehr ohne diesen innern Widerspruch, welcher die menschliche Wahlfreiheit drückt oder vielmehr dieselbe zum Moment der wahrhaften Freiheit macht. Beim Thiere fallen Trieb und Willkür zusammen, letztere ist das Spiel des Triebes, und nur eine äußerlich nöthigende Macht bewirkt, daß das Thier dem Triebe widersteht oder gegen ihn verfährt; ein anderer stärkerer Trieb erhält wohl das Uebergewicht, und die Willkür wird so aus einer Unmittelbarkeit in die andere geworfen, ohne daß ein in sich Allgemeines, ein Ich, die Seiten auf concrete Weise zusammenschlösse. Die thierische Entwickelung geht deshalb auch ohne inneren Kampf vor sich, der unaufgelöste Widerspruch in allem Natürlichen fällt in das Thier nur an sich, ist nicht für dasselbe, weil er nie aufgelöst werden soll und kann. Der natürliche Geist dagegen trägt einen viel härteren Widerspruch in sich, sofern in ihm die absolute Vermittelung als Unmittelbares, die freie Intelligenz als der Nothwendigkeit preisgegebene Substanz gesetzt ist. Dieser Widerspruch wird zwar erst mit dem Selbstbewußtsein für das Subject, aber an sich ist die Dialektik des Bewußtseins bis zur Form des Selbstbewußtseins oder Ich schon die eigene Energie

des Geistes, sich aus dem Widerspruche herauszuarbeiten und die Substantialität zum freien Begriff und zur Idee aufzuheben. Da das Werden des freien Geistes als Entfaltung des substantiellen schwellenden Keimes, als continuirliches Sichselbsthervorbringen zu fassen ist, so läßt sich kein Punkt fixiren, wo die Entwickelung der Substanz aus einem Zustande von Passivität in Activität, aus einem Gesetzt- oder Geschaffenwerden in ein schöpferisches Sichselbstsetzen überginge; vielmehr ist es die Eine geistige Substanz, welche sich zuerst in der Form der Nothwendigkeit und seit dem Erwachen des Selbstbewußtseins auch in der Form der Freiheit hervorbringt. Die darin mitgesetzte Schöpfung und Erhaltung Gottes bezieht sich theils auf das Rein-Unmittelbare, die bloße Naturbasis als solche, theils auf die Energie des göttlichen Ebenbildes, welche das treibende Princip des Fortschrittes bildet. Bis zum Eintreten der Differenz der Seiten läßt sich jedoch kein bestimmter Unterschied göttlicher und menschlicher Thätigkeit behaupten, weil die Seiten selbst noch nicht geschieden sind. Die erste noch im mütterlichen Schooße der Substantialität vor sich gehende Entwickelung des Geistes, das kindliche Spiel des Bewußtseins und der noch natürlichen Willkür, bezeichnet man mit dem Namen der kindlichen Unschuld, und legt denselben der menschlichen Natur in einem anderen und höheren Sinne bei als der äußeren Natur, welche, nicht mit sich selbst, sondern nur mit dem Geiste verglichen, also uneigentlich, als eine unschuldige und heilige betrachtet werden kann. Die kindliche Unschuld, als einfaches Aufsichberuhen des Geistes, einfache Identität der Freiheit und Nothwendigkeit, bildet den Gegensatz zu der mit der Differenz kommenden Schuld und dem in jedem Individuum irgendwie eintretenden Zwiespalt des Innern; sie ist daher etwas Heiliges, Unverletzliches, aber nur im Sinne des Unmittelbaren, nichts wirklich Gutes, welches immer selbstbewußte Vermittelung voraussetzt. Die Unschuld ist nicht die über die Gegensätze des Selbstbewußtseins übergreifende Harmonie, sondern ihre einfache noch vor der Differenz liegende Voraussetzung;

sie kann deshalb nicht bleiben, wie sie zuerst erscheint, der Geist muß in sich selbst den Zwiespalt setzen, um die Unschuld als solche zu wissen und in der wirklichen Freiheit sie wieder zu erringen. Es ist eine bekannte Erfahrung, daß die Unschuld sich selbst als solche nicht kennt; ihrer einfachen Sichselbstgleichheit fehlt die innere Dialektik des Selbstbewußtseins, sie ist deshalb ein an sich seiender Widerspruch, sofern der Geist darin nicht für sich ist, sich selbst in seinem Product nicht weiß und wahrhaft hat. Dieser Widerspruch ist als solcher aber erst für den freien Geist gesetzt, welcher von einem höheren Standpunkte aus die Stadien seiner nothwendigen Dialektik überblickt. So gewiß nun diese Selbsterkenntniß zum Begriff des Geistes gehört, so nothwendig muß auch die Unschuld aufgehoben werden. Dieselbe ist aber dessenungeachtet nicht bloß ein goldner Kindheitstraum des Einzelnen und der ganzen Menschheit, nicht bloß ein Zustand natürlicher Unfreiheit, nach welchem sich zurückzusehnen thöricht wäre; sondern zugleich die potenzielle Harmonie der nachher auseinander tretenden Seiten, welche zu klingen beginnt, sobald das Bewußtsein aus ihr herausgetreten ist, und in diesem Nachklange zugleich den aus dem Grunde der Substanz hervortönenden Ruf zur Rückkehr in das verlorene Paradies an das in sich zertheilte Selbstbewußtsein ergehen läßt. Eine einfache Rückkehr dahin ist freilich durch die einmal eingetretene Differenz der Seiten und die Schuld unmöglich gemacht, der Cherub mit dem Flammenschwerte tritt unerbittlich dazwischen; gleichwie aber die religiöse Anschauung der späteren Zeit das Paradies von der Erde in den Himmel versetzt hat (Luc. 23, 43. 2 Cor. 12, 4.), so gelangt auch der Geist durch Mühe und Kampf und durch den Sieg über die Sünde in dieses himmlische Paradies, das Urbild seiner irdischen Erscheinung. — Neben und innerhalb der Unschuld macht sich im Zustande der Indifferenz aber auch die ungebrochene Rohheit der natürlichen Triebe geltend. In einem sittlichen Gemeinwesen wird dieselbe von der frühesten Kindheit an vielfach gebändigt; Auctorität, Gewöhnung, die ganze geistige Atmosphäre

auf der einen, und der natürliche Nachahmungstrieb und die unmerklich sich entwickelnde Bildungsfähigkeit auf der andern Seite bewirken, daß die natürlichen Begierden seltener in ihrer nackten Natürlichkeit hervorbrechen. Anders stellt sich die Sache bei solchen Völkern, welche man als Wilde oder Halbwilde zu bezeichnen pflegt. Neuere Beobachtungen und Versuche haben die Bildungsfähigkeit derselben, also die allgemeine Identität der potenziellen menschlichen Natur, hinlänglich bewiesen; ihr Zustand, welcher der civilisirten Welt gegenüber als Entartung erscheint, kann deshalb nicht bloß aus einer verschieden gestalteten Naturbasis erklärt werden. Auf der andern Seite ist man aber auch nicht berechtigt, den Zustand der Indifferenz zu weit auszudehnen. Der wahre Begriff des Guten und Bösen tritt freilich erst auf monotheistischem Standpunkte ein; wo aber Völker überhaupt Gutes und Böses zu unterscheiden wissen, Religion und die Anfänge sittlicher Gemeinschaft ausgebildet haben, was bei den Wilden fast ohne Ausnahme der Fall ist, da ist auch die eigentliche Indifferenz als solche aufgehoben und dafür eine besondere Gestalt der Differenz des Selbstbewußtseins eingetreten. Wie der Verlauf der Sache in der Urzeit des Menschengeschlechts gewesen sei, läßt sich weder empirisch noch rationell nachweisen. Empirisch nicht, weil das geschichtliche Bewußtsein und die dadurch bedingte Ueberlieferung erst sehr spät bei den Völkern des Alterthums eingetreten ist, und die Sagen über das goldene Zeitalter erweislich Mythen sind, welche die Völker je nach dem Maßstabe ihres entwickelten Selbstbewußtseins und ihrer Selbsterkenntniß und der darin mitgesetzten Gotteserkenntniß verschieden ausgebildet haben. Rationell nicht, weil das Selbstbewußtsein nur in der Totalität seiner Momente, als Idee, wahrhaft begriffen werden kann, die Vorgeschichte des wirklichen Geistes aber nur in den allgemeinen Grundzügen; die Mannigfaltigkeit der Erscheinung dagegen läßt sich nur erfahrungsmäßig und nach Analogie der allgemein-menschlichen, stets gegenwärtigen Entwickelung erkennen. Wir dürfen deshalb im Allgemeinen mit

Zuversicht behaupten, daß der Zustand der Indifferenz bei der Menschheit überhaupt den Ausgangspunkt aller geistigen Entwickelung bildete, weil dies der Begriff des Geistes und die täglich sich neu bestätigende Erfahrung bei allen Individuen verlangt; die Meinung von einer wunderbaren Erleuchtung und Freiheit der Urmenschen, die späterhin verloren gegangen wäre, dürfen wir deshalb entschieden als vernunft- und erfahrungswidrig zurückweisen; zumal da auch die hebräische Anschauung, obgleich sie ihren eigenen Monotheismus in die Urzeit in unbestimmter Allgemeinheit zurückverlegt, dennoch von einer Urweisheit nichts weiß. Denn sie läßt nicht bloß das Wissen des Guten und Bösen erst mit der Aufhebung des Urstandes entstehen, sondern setzt auch den Ursprung der Religion (1 Mos. 4, 26.), des ehelichen Lebens und der sittlichen Gemeinschaft, der Handwerke und Künste als das Spätere. Abstrahirt man von diesen späteren Elementen, so sinkt die angebliche Urweisheit zu dem Zustande der Indifferenz zusammen, und man braucht nicht einmal den mythisch dargestellten Umgang Gottes mit den Menschen im Paradiese als unwillkürliche Anschauungsform des Referenten in Abzug zu bringen, da ja ohne Wissen des Guten und Bösen keine Gotteserkenntniß möglich ist, und Gott in der Gestalt eines menschlichen Individuums gar nicht als Gott erkannt werden konnte. Wie lange nun aber der Zustand der Indifferenz dauerte und durch welche Vermittelungen im Besonderen derselbe aufgehoben wurde, läßt sich nur im Allgemeinen dahin bestimmen, daß man jede zu rasche und unorganische Entwickelung möglichst ausschließt. Die substantielle Natur der noch jugendlichen Menschheit scheint zwar nach aller Wahrscheinlichkeit in mancher Hinsicht energischer als die jetzt gewöhnliche, und ihre Entwickelung bei den Völkern, welche später als Träger der Cultur auftraten, von dem Zustande der jetzigen Wilden, wie die gebildete Sprache und der weitere Verlauf der geschichtlichen Gestaltung zeigt, vielfach verschieden gewesen zu sein: diese Vorzüge konnten aber die immanente Entfaltung des Geistes nur be-

schleunigen, nicht aber in ihrem allmäligen und im Ganzen betrachtet dennoch langsamen Gange aufheben. Die biblische Erzählung läßt die Differenz schon bei dem ersten Menschenpaare und in Folge eines scheinbar einzelnen Actes entstehen; dieser Einkleidung liegt der Gedanke der Begriffsallgemeinheit zum Grunde, kein Individuum macht daher eine Ausnahme von der allgemeinen Regel. Da aber das Essen vom Baume der Erkenntniß, wenn man die allegorische Hülle abstreift, ein sehr vermittelter und langwieriger Act ist, so wird die vernünftige Betrachtung der Sache nicht anstehen, in der biblischen Erzählung den zu einem einfachen Acte zusammengedrängten Gehalt eines Entwickelungsprocesses, der Jahrhunderte währte, anzuerkennen. Die höhere Wahrheit — und alle Wahrheit ist ein Allgemeines — der Erzählung besteht darin, daß sie einen sich stets wiederholenden Vermittelungsact des subjectiven Geistes, nicht ein vereinzeltes und damit zufälliges Factum schildert.

Betrachten wir ferner die substantielle Natur der verschiedenen Individuen im Verhältniß zu ihrer späteren Entwickelung, so ist mit dem allgemeinen sich bei Allen gleichbleibenden Grundtypus zugleich eine Besonderheit und Schranke der einzelnen Gestaltung präformirt. Die Unterschiede der Völker, Stämme, Familien, des Geschlechts, der besonderen Richtungen und Beschäftigungen der sittlichen Welt sind schon in der Substanz der Individuen ideell gesetzt, bethätigen sich dann als Anlagen, Triebe, Neigungen, und gestalten sich in ihrer freien Ausbildung zu bestimmten Charakteren. Wie durch den Gattungsproceß das im Ganzen genommen angemessene Verhältniß der Zahl von männlichen und von weiblichen Individuen erzeugt wird, so wird auch schon von der Natur für die Darstellung der besonderen Volksgeister und die Ausfüllung der besonderen sittlichen Sphären gesorgt. Die substantielle Anlage zu einer besonderen Seite der Aufgabe und Arbeit des Lebens bildet den besondern Beruf eines Jeden, und es ist von großem Gewicht für die ganze Laufbahn, daß derselbe zu rechter

Zeit richtig erkannt und ergriffen werde. Bei hervorstechender Anlage macht sich der Trieb selbst unter ungünstigen äußeren Verhältnissen geltend und sucht instinctartig seine Befriedigung. Alle Menschen sind auf diese Weise von Natur mehr oder weniger einander ungleich und nur ihrem Begriffe nach, als vernünftige und freie Wesen, identisch. Durch dieses Verhältniß scheint auf den ersten Blick die menschliche Freiheit aufgehoben zu werden, zumal wenn man erwägt, daß auch einseitige Begierden und heftige Leidenschaften, die sich leicht verderblich gestalten und zu groben Sünden führen, mit der Naturbasis in den Einzelnen gelegt sind. Um den Determinismus zu vermeiden und mit der menschlichen Freiheit zugleich die göttliche Gerechtigkeit in Beziehung auf die ursprüngliche Vertheilung der Anlagen, auf Lohn und Strafe festzuhalten, hat man, namentlich Origenes, eine ursprüngliche Gleichheit aller intelligenten Wesen behauptet und die natürliche Verschiedenheit als Resultat einer im idealen Zustande der Präexistenz vorgegangenen Bethätigung der Freiheit angesehen; oder aber — da die Präexistenz der Seelen eine unerweisliche Hypothese und bloß zur Erklärung jener Erscheinung des sittlichen Lebens erfunden ist, ohne sie doch wirklich zu erklären — man hat behauptet, daß sich der Geist und Wille auch in seiner substantiellen Bestimmtheit selbst hervorbringe, daß die Schöpfung eben so wohl Act Gottes als Act der Creatur sei, welche sich dem Schooße der Natur entwinde und damit auch von Gott frei entlassen sei. Aber auch diese Ansicht verkennt das immanente Verhältniß der Substanz zum Geiste, der Nothwendigkeit zur Freiheit, bestimmt Gott nur als Natur, den Menschen nur als Geist, kann daher die Differenz und die darauf folgende Harmonie des menschlichen Selbstbewußtseins, worin Gott erst als Geist wirksam ist, nicht begreifen, und erklärt bei dem Allen das fragliche Problem dennoch nicht. Denn da die Freiheit im strengen Sinne des Wortes keine Thätigkeit der Natur ist, wie sie bei dieser Ansicht aufgefaßt wird, so kann sie auch die Naturbestimmtheit als solche nicht setzen, viel-

mehr ist es die der Freiheit immanente Nothwendigkeit, welche sich in der Naturbasis als Zweckbegriff realisirt und die zur Erreichung des allgemeinen Zweckes nothwendigen Mittelglieder, die besonderen Anlagen, Tendenzen, geistigen Eigenthümlichkeiten auf unmittelbare Weise zugleich mitsetzt. Führt man diese schöpferischen Acte in ihrer Totalität auf Gott zurück, so sind sie in dem ewigen Kreislaufe des göttlichen Geistes allerdings freie und nothwendige Acte zugleich; denn die Freiheit stellt sich darin ihre eigene Voraussetzung, und die potenzielle Differenz ist nur in Beziehung auf ihre mögliche oder wirkliche Entfaltung. Da nun aber in der göttlichen Freiheit die Nothwendigkeit mitgesetzt ist, und zwar in Gott als Geist auf absolut identische Weise; da diese Identität aber nur lebendige Selbstbestimmung ist vermöge des inneren Unterschiedes beider Seiten; so muß sich Gott als absolute Freiheit von sich selbst als absoluter Nothwendigkeit unterscheiden, und damit dies wirklich, nicht bloß als ein ideelles Spiel des Gedankens, geschehe, der Nothwendigkeit eine besondere Weise der Existenz einräumen. Dies geschieht in der sich stets erneuernden Schöpfung der Welt und dem Dasein der Natur; der schöpferische freie Gedanke Gottes bestimmt sich selbst zu einem Reiche immanenter Nothwendigkeit. Man betrachtet häufig die Naturgesetze als Momente des göttlichen Willens; sie sind es auch, aber nicht nach der Seite der Freiheit sondern der Nothwendigkeit, weil sonst die Naturobjecte selbst frei und Momente in Gott sein müßten. Denn Freiheit ist eine solche Selbstbestimmung, welche das Moment der Bestimmtheit nicht außerhalb ihrer eigenen Bewegung hat; tritt ein Außereinandersein der Momente der Idee ein, wie es in allem Natürlichen als Nicht-Ich der Fall ist, so ist eben damit die Freiheit in die unmittelbare Einheit ihrer Seiten oder in die Nothwendigkeit zurückgegangen. Als Geist und Freiheit ist Gott nur für das Geistige und Freie, wie der Begriff der Offenbarung beide Seiten als an sich identisch umfaßt; für das Nothwendige dagegen ist Gott auch nur als Nothwendiges oder als Gesetz, da

aber beide Seiten unmittelbar identisch sind, nicht die innere Vermittelung der Freiheit enthalten, so ist Gott für das Natürliche überhaupt nicht, es findet kein Fürsichsein, keine eigentliche Offenbarung Gottes Statt. Nur für den Geist offenbart sich Gott auch in der äußeren Natur; diese ist aber mit der in ihr waltenden göttlichen Vernunft so Eins, daß das Allgemeine ihr nicht gegenübersteht, daß sie also nicht zum Geiste wird, sondern passive Vernunft, Object und damit selbst wesentlich unvernünftig bleibt. Indem so die göttliche Vernunft die allgemeine Nothwendigkeit der natürlichen Dinge ist, so ist sie damit keineswegs einem von ihr selbst verschiedenen Geschicke unterworfen und irgendwie abhängig geworden; denn sie umspannt die ganze Sphäre, und die Abhängigkeit der einzelnen natürlichen Dinge fällt innerhalb ihrer Gesammtbewegung. Kehren wir nun zur Naturbasis der menschlichen Freiheit zurück, so ist darin die göttliche Freiheit nicht weniger als die menschliche noch eine verhüllte, ist substantielle Nothwendigkeit; die Naturbestimmtheit ist aber für das menschliche Individuum Abhängigkeit von der allgemeinen Nothwendigkeit, für Gott dagegen bloße Besonderung der mit sich identischen schöpferischen Nothwendigkeit. Für den Menschen ist nämlich die in der Substanz präformirte Eigenthümlichkeit eine Schranke in Beziehung auf die allgemein-menschliche Substanz; es steht nicht in der Macht des Menschen, ob er mit diesen oder jenen Anlagen und hervorstechenden Trieben, ob er mit genialer Kraft des Geistes und Willens oder mit einem beschränkten Maße davon geboren wird, er muß sich vielmehr in die Nothwendigkeit fügen und durch richtige Erkenntniß seines Berufs dieselbe zum freien Charakter verklären. Die Erfahrung lehrt auf der einen Seite, daß Niemand sich selbst wegen mangelnden Talentes zu einer Sache anklagt, weil er nicht Schöpfer desselben ist; auf der andern Seite, daß die Menschen durch Tadel und Verachtung der natürlichen Geistesgaben tiefer verletzt werden, als durch Vorwürfe, welche ihrem Willen gemacht werden. Die letztere Erscheinung erklärt sich schwerlich aus bloßer

Eitelkeit und Ueberschätzung intellectueller Fähigkeiten; vielmehr erträgt der Mensch den Vorwurf sittlicher Verkehrtheit leichter, weil er den Willen in seiner eigenen Gewalt zu haben meint und auch in dem bösen Willen eine Energie zeigt, die ins Gute umschlagen kann, während die natürliche Beschränktheit ein nur bis auf einen gewissen Grad zu linderndes, nicht wesentlich abzuänderndes Geschick ist. Der Determinismus hat daher auch hier gegen eine abstracte und überspannte Vorstellung von der menschlichen Freiheit Recht: aller Selbstbestimmung geht ein unmittelbares Bestimmtsein voran, und dadurch unterscheidet sich die subjectiv-menschliche Freiheit von der göttlichen, bei welcher dies Bestimmtsein im unendlichen Kreislaufe der Vermittlungen zugleich Resultat und freie, nur der Nothwendigkeit einstweilen dahingegebene, Voraussetzung der immanenten Selbstbestimmung ist. Der einzelne Mensch realisirt nicht die absolute Idee der Freiheit und hat deshalb auch die absolute Nothwendigkeit nicht als Grund in sich; beide Seiten, Idee wie Substanz, sind zwar als Allgemeines in ihm, da keine Theilbarkeit möglich ist, aber zugleich mit einer Schranke behaftet. Vermöge des relativen Verhältnisses dieser besondern Substanz zur allgemeinen hat der Mensch den Grund seines Daseins nicht in sich selbst gesetzt, ist daher endlich und abhängig. Aber die allgemeine Substanz als umfassende Einheit aller Bestimmtheiten und damit schrankenlose Allgemeinheit hat als solche kein Dasein; eine solche Begriffsallgemeinheit wird vielmehr erst in der Idee erzeugt, in welcher alle Anlagen, Richtungen und Charaktere sich zur harmonischen Einheit, zur Hervorbringung Eines Gesammtgeistes und Realisirung Eines Endzweckes zusammenschließen. Auf christlich-religiösem Gebiete ist diese Verklärung der substantiellen Besonderheiten zur allgemeinen Identität des Geistes in der Lehre von den Charismaten oder Gnadengaben (1 Cor. 12.) dargestellt. Ist nun die substantielle Natur des Menschen als Absolut-Allgemeines empirisch nicht vorhanden, sondern nur in dem Aggregate — denn zu einer Totalität, einer an und für sich seienden Allgemeinheit

bringt es eben die Natur als solche nicht — aller besonderen Naturen, so ist auch die individuelle Bestimmtheit mit dem Allgemeinen der Natur unmittelbar Eins, und weiß sich erst in der Entfaltung der Natur zur wirklichen Freiheit, zu der sich aus allen besonderen Kräften ergänzenden Idee, als innerer Unterschied beider Seiten. Das allgemeine Ich ist nichts von seiner substantiellen Bestimmtheit Verschiedenes, sondern nur die Identität des Allgemeinen und Besondern der subjectiven Natur; ohne die grade so bestimmten Triebe und Anlagen, ohne die Geburt unter diesem Volke und unter solchen äußeren Verhältnissen wäre auch dieses individuelle Ich nicht vorhanden. Wenn man daher zuweilen berechnet, was aus einem Menschen wohl geworden sein könnte, wenn er in einer andern Zeit oder in einer andern Lage, wohl gar ohne diese oder jene Leidenschaft geboren wäre, so ist dabei vergessen, daß nach Abzug aller dieser Bestimmtheiten der individuelle Mensch selbst zu einem mehr oder weniger leeren Abstractum der menschlichen Natur verflüchtigt ist. Die griechische und abendländische Scholastik stellte von einem ähnlichen abstracten Standpunkte bei der Lehre von der Person Christi die Behauptung auf, daß der Logos bei der Menschwerdung die menschliche Natur im Allgemeinen angenommen habe, was sich nur sagen läßt, wenn man dies Allgemeine als umfassende Einheit der Besonderheiten und die Verbindung des Urbildes mit dem Ebenbilde als eine eben so allgemeine auffaßt. Durch die innige Verbindung des Individuellen und Allgemeinen in der Natur des Subjectes wird nun aber die Freiheit des Willens nicht aufgehoben, sondern erst wahrhaft möglich gemacht. Denn nur so kann es geschehen, daß das einzelne Subject ein freies Glied in der sittlichen Weltordnung wird, daß es eben sowohl die Allgemeinheit der Idee in sich erzeugt als seine besonderen Anlagen zu integrirenden Momenten der Gesammtthätigkeit ausbildet und seinen Trieben die angemessene Befriedigung verschafft. Wären alle Menschen von Natur ganz gleich, so würde damit ein lebendiges Ineinandergreifen der verschiedenartigsten Be-

rufsarten, die freie Bewegung des Einzelnen in seiner ihm nothwendigen Sphäre unmöglich sein; Alle wollten und bezweckten auch im Besondern dasselbe, und das Auseinandergehen der Kräfte und die Theilung der Arbeit geschähe ohne innere Nothwendigkeit, also auch nicht wahrhaft frei sondern zufällig. Daß viele Individuen die ihnen von Natur angewiesene Stellung verkennen, muß als zufälliger Mangel der Erscheinung oder auch als eine Folge der Sünde betrachtet werden, und hebt die vernünftige Nothwendigkeit der substantiellen Besonderung nicht auf. Macht man aber dieselbe als bestimmende Macht geltend, wodurch viele Subjecte ohne ihre Schuld zur Sünde hingerissen werden, und sucht von dieser Seite die moralische Freiheit als bloßen Schein darzustellen, so ist allerdings anzuerkennen, daß der Kampf gegen verschiedene Arten der Sünde einigen Subjecten erschwert, anderen erleichtert ist. Bleibt man hier auch bloß bei der Verschiedenheit der Temperamente und der vom Willen der Einzelnen unabhängigen äußeren Umgebung stehen, so wird man dieselbe Erscheinung der Sünde nach der moralischen Seite verschieden beurtheilen, Schuld und Zurechnung modificiren. Wendet schon die menschliche Gesetzgebung und Gerechtigkeitspflege keinen abstract-allgemeinen Maßstab an, so gewiß noch weniger der Herzenskündiger, welcher den Grad der Schuld und Unseligkeit nach der Gesammtheit der Vermittlung des Selbstbewußtseins untrüglich abwägt. Auf der andern Seite würde es aber dem Begriff der Sünde widerstreiten, wenn man dieselbe unmittelbar aus der Substanz hervorbrechen ließe; die substantielle Form der Triebe kann nur eine besondere Weise des Zwiespaltes und Kampfes zwischen Fleisch und Geist veranlassen und bezwecken, die größere Leichtigkeit aber, womit das Subject heftigen Trieben, mögen sie auf die sinnliche Lust oder auf Ehre, Herrschaft, Erkenntniß gerichtet sein, zu unterliegen pflegt, ist von Seiten der immanenten Entfaltung dieser Triebe ein zufälliges Uebel, da sie selbst nur eine größere Energie der sittlichen Thatkraft bezweckten. Für das freie Subject wird aber dieses Uebel zur Sünde, und

es darf sich mit der Gewalt des Triebes nicht rechtfertigen, da dieselbe auch eine besondere Anstrengung des Widerstandes hervorrufen und zu einer gewissenhaften Anwendung aller zum Siege führenden Mittel auffordern sollte. Der Determinismus betrachtet solche Triebe als ein dem Ich und der Freiheit äußerliches Element; dies sind sie aber nur, so lange beide ihrer unmittelbaren Erscheinung abstract gegenüber stehen; an sich sind beide Seiten identisch und sollen es in der wirklichen Freiheit wahrhaft werden.

Die Frage, ob die substantielle Natur des Menschen durch die Sünde eine Veränderung erlitten habe, beantwortet sich nach dem Bisherigen von selbst, da die Sünde weder in die Substanz noch in ihre nächste Erscheinungsform, den Zustand der Indifferenz, fällt. Die Kirchenlehre, welche den Begriff des göttlichen Ebenbildes schriftwidrig bestimmte, mußte freilich mit dem sogenannten Sündenfalle eben so schriftwidrig den Verlust des Ebenbildes eintreten lassen. Behauptete man nun auf der einen Seite, daß die Erbsünde als völlige Unfreiheit in allen geistlichen Dingen und als überwiegender Hang zum Bösen in Folge der Sünde Adams sich über die ganze Menschheit verbreitet habe und, selbst schon Sünde, die Quelle aller wirklichen Sünden bilde, daß selbst die neugeborenen und noch ungeborenen Kinder damit behaftet und den zeitlichen und ewigen Strafen derselben unterworfen seien, bis durch Taufe und Wiedergeburt Schuld und Strafe aufgehoben würden; auf der andern Seite aber, daß die Erbsünde nichts dem Menschen Wesentliches und Substantielles, wie sie Flacius nach jenes Prämissen consequent bestimmt hatte, sondern nur ein Accidens sei: so bilden beide Sätze einen unauflöslichen Widerspruch, der erste, welcher die Sünde vor allem Bewußtsein beginnen läßt, ist ganz dualistisch, der zweite will den Dualismus ausschließen, verfährt aber zu unbestimmt und unterscheidet nicht gehörig die verschiedenen Entwickelungsstadien der Freiheit. Die wahre Seite der kirchlichen Vorstellung wird von uns in einem späteren Zusammenhange aufgezeigt werden.

b. Die Differenz der Seiten des subjectiven Willens.

Die unmittelbare Einheit des natürlichen Willens muß in ihre potenziell gesetzten Seiten auseinanderschlagen, in die Differenz und Vermittelung derselben übergehen, damit die Substanz Subject, die Nothwendigkeit Freiheit werde. Die einfachen Momente dieses Processes sind dieselben, welche wir oben bei der Idee des subjectiven Willens, und zwar in der Form ihrer endlichen Erscheinung, betrachteten. Das erste Moment bildet der innerhalb des Selbstbewußtseins für das Bewußtsein gesetzte allgemeine oder göttliche Wille. Mit dem Erwachen des Gottesbewußtseins tritt derselbe dem subjectiven Ich als heilige Norm gegenüber, bildet den gegenständlichen an und für sich seienden Inhalt, und kraft des Gewissens die heilige Nothwendigkeit für den subjectiven Willen. Der göttliche Wille lag aber potenziell schon in der substantiellen Natur des Menschen; was Inhalt des Geistes wird, muß auch an sich oder ursprünglich in demselben enthalten sein. Das Bewußtsein vom Urbilde des Willens ist daher vermittelt durch das dem Menschen anerschaffene Ebenbild Gottes, beide Seiten sind nur für einander kraft ihrer an sich seienden Identität. Das Wissen des Urbildlichen ist zugleich ein Wissen von sich selbst als Ebenbildlichen und von der absoluten Bestimmung, das Urbild in sich zu verwirklichen und damit die Ebenbildlichkeit aus der bloßen Potentialität zur Actualität zu erheben. Allgemein ausgedrückt, ist das Anschauen des Urbildes ein sich selbst als Allgemeines Denken; Denken aber ist hier im weiteren Sinne von der wirklichen Bethätigung der Vernunft gefaßt, so daß alle Erscheinungsformen, Gefühl, Vorstellung, reines Denken, miteingeschlossen sind. Es ist das göttliche Ebenbild selbst, welches im Setzen des Urbildes seine Energie offenbart und seinen wesentlichen Inhalt auf die Seite des Urbildes übersetzt, so daß dem menschlichen Ich, so lange die Seiten sich gegenüberstehen, nur die abstracte Form übrig bleibt. Im Verhältniß zu der früheren Unmittelbar-

keit der Intelligenz ist dieser Act Reflexion in sich, Insichgehen des Geistes aus der Aeußerlichkeit, womit Bewußtsein und Triebe vorher behaftet waren, nicht bloß für uns sondern an ihnen selbst, sofern das Fürsichsein fehlte. Als Gottesbewußtsein kehrt der Geist in sein wahrhaftes Wesen ein und stößt eben damit das Unmittelbare als bloße Erscheinung von sich ab, weiß dasselbe nun als Aeußeres, Abhängiges, Unwahres. Das vorher bloß Psychische, Seelische, die Bewegung der natürlichen Unmittelbarkeit des Geistes, wird nun zum Fleischlichen, erscheint als Gegensatz und Widerspruch zum Wesen des Geistes. Dasselbe ist aber seine eigene Erscheinung und bildet daher das zweite Moment der Differenz. Im Zustande der Indifferenz war der unmittelbare Wille dem Subjecte nicht gegenständlich gewesen, es hatte den an sich darin liegenden Widerspruch nicht erkannt, hatte nicht geurtheilt. Gleichwie aber beim sinnlichen Erwachen aus dem Schlafe der Geist unmittelbar ein Urtheil vollzieht, wodurch die Subjectivität und die objective Seite der Welt auseinanderschlagen, so ist auch das Erwachen der substantiellen Intelligenz zur wirklichen Vernunft und Freiheit ein solches Urtheil, wodurch der Gegensatz des göttlichen und natürlichen Willens offenbar wird. Das Erkennen des göttlichen Willens ist zugleich ein Erkennen des natürlichen, und umgekehrt; die eine Seite des Urtheils ist immer nur in und mit der andern. Die natürliche Seite weiß das Subject aber nicht bloß als Element, welches dasselbe möglicherweise zum Inhalt seines Willens machen kann, sondern auch als bisherigen Inhalt seines Willens, als Zustand seiner ersten natürlichen Geburt, auf welche eine Wiedergeburt aus dem Geiste erfolgen soll. Aber der frühere bloß natürliche Wille war kein wirklicher Wille, sondern ein Versenktsein der Freiheit in die Naturnothwendigkeit gewesen, es fehlte der Unterschied des für sich seienden Ich und seines Inhaltes, das Subject war an seinem früheren Zustande unschuldig. Denn auch das formelle Ich, das dritte Moment der Differenz, welches urtheilend und wählend zwischen beiden Seiten steht, tritt

als solches erst mit dem Gegensatze der Seiten ein; dasselbe ist in der Substanz noch nicht wirklich gesetzt, sondern ebenfalls ein Innerliches, welches erst durch Abstraction von allem gegebenen Inhalt entsteht, und worin sich das Subject in seiner einfachen, abstracten Allgemeinheit selbst denkt und damit wirklich setzt. Es ist bekannt, daß Kinder sich selbst zuerst auf objective Weise, mit ihrem Namen, nicht mit Ich bezeichnen; sie denken sich damit selbst noch nicht als Allgemeines. Später gewöhnen sie sich zwar das Ich auch während des Zustandes der Indifferenz an; dasselbe ist aber kein rein-allgemeines oder formelles Ich, sondern mit dem sinnlichen Bewußtsein und den natürlichen Trieben noch zusammengewachsen, es fehlt die eigentliche Centralität des Selbstbewußtseins. Das Ich der Willkür, wie wir es hier aufzufassen haben, wird nicht vor der wirklichen Willkür, und diese nicht vor dem Urtheil und dem Auseinanderschlagen der einander entgegengesetzten Seiten, zwischen denen zu wählen ist, gesetzt. Schließt sich das Ich mit der einen oder anderen Seite des möglichen Inhalts zusammen, so wird es zum Willen. Der endliche Wille steht nicht bloß, wie das formelle Ich, in diesem Gegensatze der Seiten, sondern er ist es selbst; seine Bewegung ist eben so wohl Entfaltung der differenten Momente aus der substantiellen Grundlage als auch die Bethätigung derselben, und das Subject wird damit schuldig. Das Böse ist nur durch diese Reflexion des Willens in den Unterschied seiner Seiten möglich; in der Substanz des Willens liegt diese Möglichkeit in noch verhüllter Weise, zur wirklichen, beweglichen, unruhigen Möglichkeit wird sie erst durch die Abstraction des Ich von beiden Seiten des Inhalts. Da nun die gediegene Einheit der Substanz damit schon zu einem Proceß der Freiheit, zunächst der endlichen Erscheinung derselben, aufgehoben ist, so fällt die reale Möglichkeit des Bösen nicht in die Substanz, sondern die Differenz des endlichen Willens, und zwar nicht bloß in das rein-formelle Ich, sondern in das ganze Verhältniß der Seiten, das Auseinanderschlagen von Form und Inhalt. Träte diese dialektische

Vermittelung nicht zwischen die Substanz und die Idee des Willens, so wäre der Mensch nicht frei und es bliebe bei einem der Nothwendigkeit verfallenen Naturprocesse. Deshalb giebt man auch allgemein zu, daß der Wille, um gut sein zu können, auch mit der innern Möglichkeit, sich zum Bösen zu bestimmen, geschaffen werden mußte. Die Möglichkeit des Bösen ist daher mit der Entfaltung der Substanz gesetzt, und sofern die substantielle Bewegung eine nothwendige ist, so ist jene Möglichkeit eben so wohl ein Act der Nothwendigkeit als ein Aufheben derselben. Das Nothwendige geht darin unmittelbar in sein Gegentheil, ein nur Mögliches über, und beide Momente werden erst in der wahrhaften Freiheit wieder zur Identität zusammengeschlossen.

Fragen wir nun, durch welche innere Vermittelung die Substanz des Willens zur Differenz der Momente der Freiheit auseinanderschlägt, so liegt die Antwort in der früher entwickelten Dialektik des Gesetzes und der Sünde, des Guten und Bösen: die Momente treten nur mit und in dem Wissen und Wollen des Guten und Bösen auseinander, die abstract aufgefaßte Differenz ist nur das Allgemeine der concreten Selbstbestimmung zu der einen oder andern Seite. Das Wissen des Gegensatzes ist bedingt durch das Wollen desselben, und zwar jede Seite durch die andere, so daß beide nur in Beziehung auf einander und durch einander für das Subject werden. Diese innere Dialektik der Seiten läßt sich nun auch empirisch als die einzig richtige und vernünftige Ansicht der Sache nachweisen. Die Erzählung der Schrift vom Verlust der paradiesischen Unschuld dürfen wir zwar streng genommen nicht hierher ziehen, weil derselben nicht bloß empirische Beobachtung sondern auch allgemeine Reflexion zum Grunde liegt; indeß hat auch sie ihre tiefe Wahrheit gerade darin, daß sie das Wissen des Guten und Bösen, also des Allgemeinen, durch die bestimmte That vermittelt sein läßt, wenngleich diese That nach dem Zwecke der ganzen Erzählung nur einseitig als Ungehorsam und überhaupt als einzelne dargestellt ist. Die allmälige Vermittelung des Selbstbe-

wußtseins und Willens ist zu einem einfachen Resultate zusammengedrängt, die einzelne That hat die Bedeutung einer ganzen Vermittelungsreihe, und die andere Seite, das Werden des Guten für das Wissen und den Willen, muß hinzugedacht werden. Wegen der mythisch-allegorischen Darstellung konnte die Entwickelung des moralischen Selbstbewußtseins nicht in ihrem allmäligen Werden, sondern nur in klarer Vollendung aufgezeigt werden. Aber nur eine rohe geistlose Auffassung kann den ursprünglichen Sinn der Erzählung in dem Grade verkennen, daß sie unter dem Baume der Erkenntniß einen natürlichen Baum und unter dem Essen von seiner Frucht ein sinnliches Essen versteht. Der Baum ist vielmehr das objectiv und allgemein vorgestellte moralische Selbstbewußtsein, und das Essen von seiner Frucht bezeichnet die Aufhebung der Indifferenz zur Differenz der Momente, ein Proceß, welcher bestimmte Willensacte involvirt. Daß der Mensch auf keinem andern Wege als durch den Genuß der verbotenen Frucht zu jenem Selbstbewußtsein gelangen konnte, sagt die Erzählung ausdrücklich, theils durch die Bezeichnung des Baumes als eines Baumes der Erkenntniß des Guten und des Bösen, theils durch das unbedingt allgemeine Verbot des Genusses seiner Frucht, theils durch die Angabe der Folgen des Genusses. Es ist deshalb eine wunderliche Verdrehung des einfachen Sinnes, wenn man behauptet, daß nach der ursprünglichen göttlichen Absicht der Baum den Menschen im Gehorsam und durch den Gehorsam gegen das Verbot zur Erkenntniß des Guten und Bösen führen sollte. Denn von einer solchen Absicht Gottes weiß nicht bloß die Erzählung nichts, sondern sie erklärt sich ausdrücklich dagegen, indem sie das Verbot unbedingt allgemein und das Wissen des Guten und Bösen, ohne welches doch kein Gehorsam möglich war, erst als Folge des Ungehorsams angiebt. Außerdem ist die formelle Freiheit nichts dem Menschen Angeborenes, wie man häufig fälschlich voraussetzt; sie ist vielmehr selbst ein Moment der Reflexion des Willens in sich und erst mit den andern Momenten zugleich gesetzt. Gleichwie in

der gegenwärtigen Entwickelung des kindlichen Bewußtseins das Wissen und Wollen des Guten und Bösen nicht mit Einem Schlage in ganzer Vollendung und Klarheit eintritt, so kann es auch auf keinem Punkte der Geschichte, am wenigsten im höchsten Alterthum, auf eine magische, unfreie und geistlose Weise für das Subject geworden sein. Deshalb darf man sich auch nicht auf das schon vorhandene Böse, den Satan und dessen Reich berufen, um den angeblichen Fall und das plötzliche Wissen des Bösen bei den ersten Menschen zu erklären; denn abgesehen davon, daß ein Hineinschwärzen des Satans ganz gegen den Geist der Erzählung ist, müßte ja auch jetzt noch der Einfluß des Satans ein früheres und in sich mehr vollendetes Eintreten des Bösen verursachen, als sich empirisch nachweisen läßt. Das Wissen des einzelnen Subjects vom Satan kann nicht verschieden sein von seinem Wissen um die Sünde als Allgemeines, da der Satan nur als persönlicher Einheitspunkt der allgemeinen Macht der Sünde vorgestellt wird. Kann nun Gott erst als Princip des Guten gewußt werden, wenn das Subject eine fortgesetzte innere Erfahrung vom wirklichen Guten gemacht hat, so auch der Satan erst als Macht des Bösen durch wiederholte subjectiv böse Handlungen. Von der Sünde und dem Satan kann vor der wirklichen Sünde um so weniger eine Kunde oder auch nur Ahnung im Subjecte sein, wenn dieselbe, wie die Vertheidiger obiger Ansicht gewöhnlich behaupten, ein unbegreifliches Geheimniß ist, ein grundloser Act, der aus nichts ihm im Geiste Vorhergehendem erklärt werden kann, sondern nur ist, sofern er sich sein Dasein selbst giebt. Diese Vorstellung vom Ursprunge der Sünde ist zwar, wie wir bald sehen werden, verkehrt; indeß sollten ihre Vertheidiger daraus wenigstens folgern, daß die erste Sünde erst hinterher als Sünde erkannt werden könne, also keine eigentliche Sünde sei, daß mithin das Werden der Sünde überhaupt allmälig und dialektisch aufzufassen sei. Innerhalb eines sittlichen Gemeinwesens kommt das Wissen vom Guten und Bösen zunächst empirisch und von außen an den Einzelnen, durch

Lehre, Beispiel, Erfahrung. Die äußere Erfahrung allein reicht zur Erweckung des moralischen Bewußtseins nicht hin; es muß Lehre, Warnung, Rüge, Hinweisung auf das Gottesbewußtsein, das Gewissen, Vorhalten des Guten und Bösen als allgemeiner Vorstellung nebst den entgegengesetzten Folgen beider hinzukommen. Alle äußerlich überlieferte Lehre ist aber bloß Anregung der inneren geistigen Vermittelung; in letzter Instanz belehrt sich der Geist selbst, oder, nach der Differenz der Momente aufgefaßt, Gott belehrt Jeden über die inneren Verhältnisse des Geistes. Diese göttliche Offenbarung ist aber selbst eine Seite in der Differenz des menschlichen Willens, und wir dürfen ihr Eintreten erst annehmen mit der Regung des Gewissens und der Vorstellung von einer höheren Verpflichtung. Die tägliche Erfahrung lehrt, wie langsam das kindliche Gemüth sich zum wirklichen Gottesbewußtsein erhebt; früher tritt ein Bewußtsein von Recht und Unrecht ein, zuerst gewohnheitsmäßig und unter fremder Auctorität, aber dennoch mit Bewußtsein und Gewissensregung, aber zum Wissen des Guten und Bösen, zum wirklichen Selbstbewußtsein steigert sich jenes Bewußtsein und Gefühl erst im Zusammenhange mit dem Gottesbewußtsein. Bedenkt man nun, welchen ungeheuren Vermittelungsproceß das kindliche Bewußtsein während der ersten Lebensjahre überhaupt durchläuft, wie das zuerst ganz sinnliche Bewußtsein sich durch wiederholte Acte zu immer höherer Allgemeinheit und Klarheit entfaltet: so wird man auch vom Selbstbewußtsein, das freilich nicht so unmittelbar wie das Bewußtsein beobachtet, aber dennoch aus seinen Aeußerungen im Allgemeinen verstanden werden kann, einen nicht minder zusammengesetzten und dialektischen Entwickelungsgang annehmen müssen. Gutes und Böses wird so allmälig kraft der eben so allmälig eintretenden Reflexion des Willens in sich; dieses Insichgehen ist so lange oberflächlich, bis das Gemüth wirkliche Freude an irgend einer besondern Weise des Guten, der Liebe, des freien Gehorsams, und umgekehrt innige Reue über irgend einen Fehltritt, Ungehorsam, Rohheit und Un-

besonnenheit fühlt. In solchen Augenblicken der Beseligung und der Unseligkeit, wovon beide Seiten aber vermittelt und in ihrer wirklichen Energie nur in Beziehung auf einander sind, fällt die Hülle von dem Auge des Geistes, der erste Frühlingshauch göttlicher Offenbarung durchsäuselt das Gemüth mit seinen heiligen Schauern, und zwei Sphären und Lebensbahnen fangen an sich zu scheiden. Da diese Reflexion in sich kein continuirlicher Lebensact ist, sondern sich von Zeit zu Zeit wiederholt bis ein mehr stetiges inneres Leben daraus hervorgeht, so kann das moralische Wissen sich auch nur ruckweise abklären, und mag es auch in den einzelnen Acten blitzartig aufleuchten, so wird dennoch nur aus der Concentration der besonderen Geistesblitze ein wirkliches Licht entstehen. Die meisten, streng genommen wohl alle, Menschen haben deshalb keine Erinnerung an die frühesten Acte ihres moralischen Bewußtseins; sie erinnern sich nur an Augenblicke der Kindheit oder Jugend, wo dasselbe besonders klar und energisch war, und solche Momente fallen dann öfter ziemlich spät. Dazu kommt, daß das kindliche Selbstbewußtsein zuerst in die sittliche Substanz des Familien- und Volksgeistes versenkt ist, ein Verhältniß, das auf der einen Seite wohl zu unterscheiden ist von der Indifferenz des natürlichen Geistes, auf der andern Seite aber damit manche Aehnlichkeit hat. Die sittliche Substanz ist nämlich zwar Product des Geistes und der Freiheit, dieses Resultat wird aber wieder zu einem Unmittelbaren, zur allgemeinen Grundlage und Gewohnheit, von welcher das einzelne Subject getragen wird, bis sich dasselbe zum unendlichen Selbstbewußtsein, der sich selbst wissenden und wollenden Freiheit erhebt. Familie, Staat, Kirche bilden so eine gediegene Basis, welche die einzelnen Subjecte nur relativ zum freien Geiste aufheben. Im Besondern hat der Familien- und Volksgeist die Naturbasis des Sittlichen noch an sich, und die Substantialität desselben macht sich hier stärker geltend, als im bürgerlichen Leben, dem Staat, der Kirche. So wird nun auch für das kindliche Selbstbewußtsein das Moralische im innigen Zusammen-

hange mit dieser substantiellen Sittlichkeit, die Reflexion des Willens in sich ist nicht wahrhaft frei und allgemein, nicht selbständig und subjectiv-unendlich. Das Gute ist noch identisch mit dem Willen der Eltern, Erzieher, dem herkömmlichen sittlichen Geiste, das göttliche Gesetz kommt durch dieselbe Vermittelung ins Bewußtsein, und der innere, mehr abstracte Cultus, worin sich das Subject als solches zu Gott und der ganzen sittlichen Weltordnung verhält, sondert sich erst allmälig ab. Das kindliche Selbstbewußtsein geht in seiner Unmittelbarkeit von der Einheit der verschiedenen Momente des Willens aus, zu welcher der Geist nach einem Umwege später zurückkehrt, nur daß sie dann eine vermittelte, freie Einheit, der wirkliche Geist geworden ist. Im Jünglingsalter wird der Einzelne aus dem Schooße des Familiengeistes entlassen, tritt mehr selbständig in das bürgerliche Leben ein, wird als wirkliches Mitglied der Kirche anerkannt; hiermit tritt in der Regel eine selbständigere Bethätigung der Freiheit ein, der Mensch tritt an den Scheideweg des Lebens und bestimmt sich selbst für die eine oder andere Richtung. Beide sind jedoch für seinen Willen kein neutrales Gebiet mehr, und Wahlfreiheit in dem Sinne einer gleich leichten und willkürlichen Entscheidung des Subjects für die eine oder andere Seite findet nicht Statt. Wenn der Determinismus dieses Verhältniß geltend macht, um die Freiheit überhaupt als bloßen Schein darzustellen, so übersieht er, daß die ganze vorangehende Dialektik der Freiheit die Entfaltung ihres eigenen Wesens bildet, und daß überhaupt kein Zeitpunkt fixirt werden kann, in welchem nach Aufhebung der Indifferenz des Willens die wirkliche Freiheit beginnt.

Hieraus ergiebt sich, daß jeder Mensch ohne Ausnahme, um zum Wissen des Guten und Bösen zu gelangen, also auch, um das Gute selbstbewußt zu wollen und zu vollbringen, durch den wirklichen dialektischen Proceß des Guten und Bösen in seinem eigenen Willen hindurchgehen muß. Er braucht zwar keine Reihe unsittlicher und lasterhafter Thaten zu vollbringen; die meisten Sünden

bleiben als sündliche Gedanken, Gelüste und Begierden im Innern des Menschen, haben aber nichts desto weniger den Charakter von Sünde, da schon die bloße Neigung zum Bösen den Willen umschließt und eine Uebertretung des heiligen Gesetzes ist. Aber den inneren Zwiespalt, die Versuchung und Lockung zur Sünde, welche ohne alle wirkliche Sünde gar nicht denkbar sind, muß Jeder in sich erfahren haben, um vermittelst dieser besonderen Widersprüche und in denselben die allgemeine Erkenntniß des Guten und Bösen zu erlangen. Dies führt uns zu der vielbesprochenen Nothwendigkeit des Bösen oder der Sünde, welche zunächst an und für sich und dann in der Gestalt, wie sie für das religiöse Selbstbewußtsein ist, erörtert werden muß. Bekanntlich stehen sich in diesem Punkte die Meinungen der Zeit schroff gegenüber, indem die Einen die Nothwendigkeit des Bösen eben so unbedingt und entschieden behaupten, als die Anderen sie verneinen und die erstere Ansicht als gottlos und verderblich verwerfen.

Nothwendigkeit ist nach fast allgemein verbreiteter, richtiger Annahme die Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit; nothwendig ist, was nicht anders sein kann, was keine andere reale Möglichkeit hat, wobei die Bedingungen, welche zusammen seine reale Möglichkeit constituiren, auch unabänderlich eben diese Wirklichkeit hervorbringen. Oberflächlich und abstract dagegen wird zuweilen das Nothwendige als dasjenige bestimmt, welches einen zureichenden Grund hat; allein das logische Gesetz vom zureichenden Grunde erstreckt sich auf Alles was existirt, auch auf das Zufällige; letzteres würde nach jener Definition ebenfalls zu einem Nothwendigen gestempelt, damit aber zugleich der Begriff der Nothwendigkeit vernichtet. Denn wenn Alles in der Welt nothwendig ist, so ist eben damit auch gar nichts nothwendig, weil der Unterschied des Nothwendigen und Zufälligen weggefallen und zugleich die sich nach ihren Momenten unterscheidende und innerlich zusammenhaltende Bewegung des Nothwendigen aufgehoben ist. Der Satz vom zureichenden Grunde ist ganz formell, ein Grund braucht nicht eine

Folge zu haben, sondern erhält sie erst, wenn er sich concreter zur Ursache bestimmt; eine Ursache muß ihre Wirkung haben, weil sie nur vermöge derselben Ursache ist. In der äußeren Natur giebt es deshalb keine bloßen Gründe, sondern Ursachen, und alles Existirende muß seine Ursache haben. Die Ursache involvirt den Grund, aber nicht der Grund die Ursache; der zureichende Grund jedoch wird jedesmal auch zu einer Ursache und die Folge zu einer Wirkung, das Zureichende des Grundes wird aus der Fortbewegung zur Causalität erkannt. Wer daher das Nothwendige als die Folge eines zureichenden Grundes bestimmt, kann einfacher alle Wirkungen in der Welt als nothwendige auffassen, und eben so alle Ursachen, weil sie wirken müssen. In diesem allgemeinen Sinne würden aber alle in nothwendiger Relation stehenden Kategorieen Definitionen des Nothwendigen sein: das Wesen muß erscheinen, weil es dadurch erst zum Wesen wird; der Grund muß in die Existenz treten, das Innere muß zum Aeußern werden u. s. w. Mit solchen Abstractionen wird aber der wirkliche Begriff des Nothwendigen nicht erschöpft. Wenn man daher, selbst in neuester Zeit und von einem angeblich speculativen Standpunkte aus, das Böse für ein Nothwendiges ausgegeben hat, weil es überhaupt existirt und damit einen zureichenden Grund hat, so ist dies ein oberflächliches, gewaltsames Verfahren, welches alle Freiheit aufhebt und keine weitere Berücksichtigung verdient. Hält man nun den richtigen Begriff des Nothwendigen fest und legt ihn als Maßstab an den fraglichen Gegenstand, so springt sogleich in die Augen, daß die Freiheit überhaupt und im Besondern die Willkür und die Sünde nichts Nothwendiges in diesem Sinne sei; denn die Freiheit ist als Selbstbestimmung die aufgehobene Nothwendigkeit, die Formen des freien Begriffs und der Idee sind der Sieg über die nothwendige Bewegung der Substanz, welche darin ihrem Geschick so unterliegt, daß sie in verklärter Weise als sich selbst wissende und bestimmende Allgemeinheit aus dem Geiste geboren wird. In der Freiheit findet nicht mehr der nothwendige

Proceß des Uebergehens des Einen in das Andere, der verschiedenen Bedingungen, welche die reale Möglichkeit bilden, in die Wirklichkeit Statt, vielmehr tritt hier Entwickelung ein, das Allgemeine bleibt im Besondern mit sich selbst identisch, ist darin nicht wirklich beschränkt und gebunden, sondern nur bestimmt, weil es sich selbst bestimmt. Die Bestimmtheit erhält damit für das Allgemeine die Bedeutung eines nur Möglichen, welches der Wille wechseln und wieder aufgeben kann, ohne damit sich selbst zu vernichten. Nothwendig ist nur, daß das Ich sich überhaupt bestimmt, daß also der Wille überhaupt eintritt; dies ist die ganz allgemeine Nothwendigkeit der Fortbewegung des Abstracten zum Concreten, des Unentwickelten zum Entwickelten, des Unbestimmten zum Bestimmten. Wie sich aber das Ich im Besondern bestimmt, also Form und Inhalt des Willens, geht aus keiner realen Möglichkeit hervor, welche sonst etwas vom Willen Verschiedenes, ihm Vorhergehendes sein müßte, sondern ist Act der bei sich seienden Freiheit selbst. Ohne diese innere Beweglichkeit der Selbstbestimmung, worin die Willkür als aufgehobenes Moment erhalten ist, könnte der Mensch in jedem besonderen Falle nur auf eine bestimmte, nämlich die nothwendige, Weise handeln, und die Stimme des unmittelbaren Selbstbewußtseins und des Gewissens, welche für die Möglichkeit verschiedener und entgegengesetzter Willensacte zeugt, wäre eine Täuschung. Dafür erklärt sie auch der Determinismus, macht dabei aber eine unberechtigte Scheidung zwischen den Motiven, wodurch der Wille bestimmt wird, und dem Willen selbst. So viel ist allerdings richtig, daß der Mensch in Beziehung auf das ethische Gebiet nie die reine Wahlfreiheit hat, kraft welcher er sich mit derselben Leichtigkeit zu entgegengesetzten Handlungen entschließen und wirklich bestimmen könnte. Der Sünder kann nicht leicht den ernstlichen Entschluß der Sinnesänderung fassen, und thäte er es auch, so steht es nicht in seiner Macht, plötzlich eine continuirliche vom Heiligen und Guten erfüllte Gesinnung in sich zu erzeugen und dieselbe durch entsprechende Handlungen zu bethätigen. Eben so

wenig kann der geheiligte und wahrhaft freie Mensch sich leicht zu groben Sünden, Lastern und Verbrechen entschließen; ein solcher Abfall vom Guten ist in vielen Fällen eine moralische Unmöglichkeit. Wäre der Uebergang von der einen Seite zur andern leicht und willkürlich, so wäre die Freiheit überhaupt ein Spiel des Zufalls und keine wirkliche Selbstbestimmung, Princip und Resultat, concrete Erfüllung, zugleich. In der Fortbewegung des Willens von einfachen Anfängen bis zu intensiver Gestaltung auf beiden Seiten waltet allerdings eine höhere Nothwendigkeit, welche auf der Seite des Guten die zur Freiheit aufgehobene heilige Nothwendigkeit, auf der Seite des Bösen dagegen die Naturnothwendigkeit ist. Wie die Willkür überhaupt so ist im Besondern die Sünde der innere Widerspruch der Freiheit, das Ich ist darin in Wahrheit von Elementen seiner Erscheinung abhängig und verfällt immer mehr in die Knechtschaft der von der Sünde inficirten Naturbasis. Die natürlichen Triebe, welche zum Organe und Momente der wahrhaften Freiheit erhoben Heil und Segen über das Subject bringen, werden im Dienste der Sünde zu einem verzehrenden Feuer, worin sich der göttliche Zorn über alle Ungerechtigkeit offenbart. Die falsche Centralität des Besondern concentrirt nicht bloß die substantiellen Lebensmächte und erweckt die unersättliche Begierde, sondern empört dadurch zugleich die Natur, welche ihre nothwendige Ordnung herzustellen sucht. So entsteht auf der einen Seite die dämonische Gewalt der besonderen sündlichen Triebe, auf der andern die Störung und innere Zerrissenheit der ganzen Naturbasis des Willens. Aber diese Form der Nothwendigkeit, welche erst Folge der Sünde ist, kommt hier nicht in Betracht, wo es sich um die Nothwendigkeit der Sünde überhaupt handelt, und diese läßt sich deterministisch nur behaupten, wenn man auch umgekehrt eine Nothwendigkeit des Guten behauptet, weil sonst beide Seiten in demselben Subject nicht neben und durch einander sein könnten. Mit der Nothwendigkeit beider Seiten fällt dann aber auch ihr Begriff, welcher nur die Freiheit in einer bestimmten Weise dar-

stellt, der Wille sinkt zur Naturnothwendigkeit herab und alles geistig-freie Leben ist Schein. Dieses traurige Geschick mit allen seinen Consequenzen haben wir bereits durch die vernünftige Betrachtung des Willens von Anfang an überwunden, gleichwie die wirkliche Religion und Sittlichkeit über eine solche Verirrung der abstracten Vorstellung, welche es nicht zum Denken des Concret-Vernünftigen und Freien bringen kann, immer hinaus gewesen ist. — Ist nun aber auch das Freie als solches erhaben über die gediegene Bewegung der Nothwendigkeit, welche sich nicht denkt und nicht will und deshalb bloß das Geschick der unvernünftigen Wesen ist, so ist dennoch der Wille nur als Befreiung der substantiellen Naturbasis und ihrer Nothwendigkeit zu denken und muß daher auch die Nothwendigkeit an sich haben, nicht bloß als die heilige Nothwendigkeit des Guten und die Knechtschaft der Sünde, sondern auch als innere Nothwendigkeit oder Vernunft in der Gesammtbewegung der integrirenden Momente der Idee. Wird nämlich die natürliche Nothwendigkeit der Unmittelbarkeit oder Indifferenz des Willens aufgehoben, so fährt damit der Wille keineswegs in eine schrankenlose Willkür der Bewegung auseinander, es tritt keine bloße Zufälligkeit im Gegensatze zu der früheren Nothwendigkeit ein; vielmehr ist es die Nothwendigkeit selbst, welche sich aus ihrer unmittelbaren Identität zur Differenz des wirklichen Willens zerspaltet und zur vermittelten sich selbst wissenden und wollenden Einheit derselben zusammenschließt, in dieser Bewegung aber nicht einfache Nothwendigkeit bleibt, sondern sich durch ihr Gegentheil dialektisch hindurchbewegt. Die nothwendige Seite in diesem Proceß ist Alles, was von der subjectiven Freiheit als solcher unabhängig ist, was daher nicht als ein bloß Mögliches gedacht werden kann, also das Eintreten der Differenz überhaupt, ihre wesentlichen Seiten und die an ein allgemeines Gesetz gebundene Entwickelung der Freiheit zu concreteren Gestalten. Daß außerdem die substantielle Grundlage dieses ganzen Processes, der dem Menschen anerschaffene und stets erhaltene Lebensgrund, in

welchem der Organismus der Freiheit wurzelt, für das Subject die Bedeutung des Unwillkürlichen und damit auch des Nothwendigen habe, versteht sich nach der früheren Erörterung von selbst, diese Seite kommt aber hier, wo es sich bloß um Momente der Differenz handelt, nicht in Betracht. Die Nothwendigkeit, welche an der dialektischen Entwickelung der Freiheit haftet, bestimmt sich im Gegensatze zur substantiellen Naturnothwendigkeit näher zur nothwendigen Relativität der sich unterscheidenden Momente, so daß das eine nur möglich ist durch das mitgesetzte andere, dieses also die nothwendige Bedingung für jenes bildet. Kein einzelnes Moment ist abgesehen von allen anderen, also an und für sich nothwendig, sondern nur in Beziehung auf die anderen und kraft derselben; die Gesammtnothwendigkeit ist so vertheilt an die für sich seienden Momente der Freiheit und eben dadurch über die willenlose Naturnothwendigkeit erhoben. Schließen sich die Seiten zu concreter Identität zusammen, so erzeugt sich die Nothwendigkeit in ihrer Totalität, welche aber nur mit der wahrhaften Freiheit identisch ist. Die gewöhnliche Vorstellung gebraucht die Kategorie der Nothwendigkeit ebenfalls in diesem Sinne, sie hat aber keine Einsicht in die Nothwendigkeit ihres Verfahrens, und verfährt öfter inconsequent. So sagt man: es ist nothwendig, daß der göttliche Wille dem Menschen zuerst als Gesetz entgegentritt; es ist nothwendig, daß das formelle Ich von allem Inhalt des Selbstbewußtseins abstrahirt, um sich frei zu bestimmen; es ist nothwendig, daß der Mensch auch sündigen könne, damit er sich auch zum Guten frei bestimme. Also das Gesetz, das formelle Ich, selbst die Möglichkeit des Bösen wird für etwas Nothwendiges erklärt, was bei den beiden letzten Momenten ein ungeheurer Widerspruch wäre, wenn man sie an und für sich, und nicht in ihrer Relation zur Totalität auffaßte. Das eine Moment ist ein Nothwendiges als die conditio sine qua non des anderen, für dieses andere giebt es keine andere Möglichkeit als die im ersten liegende; diese ist also die reale Möglichkeit, welche zur Wirklichkeit werden muß, mithin

die Nothwendigkeit. Diese Nothwendigkeit fällt aber immer zugleich in das andere Moment, und die des andern in das erste und dritte, weil kein Moment abstract für sich wirklich wird, keins also auch in dieser Abstraction die reale Möglichkeit seiner eigenen Wirklichkeit enthält. Es ist nicht möglich, daß das Verhältniß dieser Momente im Allgemeinen betrachtet anders sein könnte, wenn sonst der Mensch frei sein soll; sie sind daher sämmtlich nothwendig, und dieses Prädikat, welches ihnen streng genommen nur in ihrer Beziehung zu einander zukommt, wird auch auf die einzelnen übertragen. So geschieht es, daß auch die Willkür, welche wir früher als die Zufälligkeit des Willens, also grade als das Gegentheil der immanenten Nothwendigkeit kennen lernten, als ein Nothwendiges bezeichnet werden kann; sie ist aber keine innere, an und für sich seiende Nothwendigkeit, sondern nur ein Nothwendiges in Beziehung auf ein Anderes, also als Moment am Andern. Dieser Unterschied ist von großer Bedeutung. Man bezeichnet nämlich das Gesetz, das Vernünftige, Gute als ein Nothwendiges, das sein muß und sein soll, dagegen das abstracte Ich, die Willkür als Momente, die sein müssen und als Durchgangspunkte auch sein sollen, aber nicht an und für sich sein sollen, nicht die nothwendige Bestimmung sondern nur den nothwendigen Durchgangspunkt der Freiheit bilden. Alles was sein *soll*, also das in sich Concrete, Vernünftige, Freie, ist ein an und für sich Nothwendiges, weil die wahrhafte Idee der Freiheit nur Eine reale Möglichkeit, nämlich den Begriff des Willens oder der Freiheit hat. Die Realität dieses Begriffs, also die Wirklichkeit der Freiheit, die Idee, ist darin in Einheit mit ihrer Möglichkeit, also ein Nothwendiges; es giebt keine andere Möglichkeit für den Menschen, wahrhaft frei, gut und geheiligt zu sein, als die Erfüllung des göttlichen Willens, das Eingehen in die Erlösung, die Aufnahme der Gnade. Indem nun das Göttliche an sich im substantiellen Wesen des Menschen liegt, so schließt sich derselbe in der Liebe und im Guten auf immanente Weise mit seiner substantiellen Nothwendigkeit, die jetzt zur Freiheit

aufgehoben ist, zusammen; Nothwendigkeit und Freiheit, Sollen und Wollen, Bestimmung und Realität sind wahrhaft identisch. Die Nothwendigkeit des Guten ist daher die zur zweiten Natur gewordene concrete Freiheit. In diesem concreten Sinne kann man von der Willkür keine Nothwendigkeit prädiciren; sie ist vielmehr als wesentliches Vermittelungsglied des Guten nur ein Moment am Nothwendigen und damit selbst ein Nothwendiges in abstracterer Weise. Faßt man den Gegensatz des Nothwendigen und Zufälligen ganz formell, so behauptet jedes seinen Charakter nur durch sein Gegentheil, hat daher das Andere als negatives Moment an sich. Das Nothwendige würde nicht ein solches sein, wenn es sich nicht vom Zufälligen unterschiede, und eben so das Zufällige nicht ohne das Nothwendige. Gäbe es in der Welt gar nichts Zufälliges, so fiele auch das Nothwendige hinweg, weil die Bestimmtheit, der Unterschied der Seiten vernichtet wäre. Alles wäre sich in dieser Hinsicht gleich, wäre weder zufällig, noch auch nothwendig. Für die oberflächliche Betrachtung ist dieser logisch-metaphysische Gegensatz an verschiedene Objecte vertheilt, das Nothwendige scheint nur nothwendig zu sein und mit dem Zufälligen nichts zu schaffen zu haben, und eben so umgekehrt das Zufällige. In der That fallen auch die Seiten in der äußern Natur und Erscheinung überhaupt zum Theil auseinander; allein an und für sich und für die denkende Betrachtung sind sie immer an einander, weil jedes Nothwendige, indem es sich gegen ein ihm äußerliches Zufälliges unterscheidet, damit selbst Träger des Unterschiedes, und seine Bestimmtheit zugleich Negation des Andern ist, dieses Andere mithin als negatives Moment an ihr selbst hat. Dieselbe Dialektik findet bei allen Kategorieen der Relation Statt; die eine Seite ist nur denkbar vermöge der als Moment mitgesetzten anderen. Bei der Freiheit bildet aber die mitgesetzte Willkür oder Zufälligkeit des Willens erst den Unterschied zwischen der freien und der natürlichen Nothwendigkeit, macht jene zur absoluten Negativität, worin alle Bestimmtheit als eine bloß mögliche und damit freie

gesetzt ist. Nothwendigkeit und Zufälligkeit sind daher in der Freiheit in inniger und in höherer Weise vereint als in der äußern Natur, wo sie sich nur im Untergange der Erscheinungen vermählen, und das Zufällige im beständigen Wechsel der Nothwendigkeit unterliegt. — Nachdem wir diese verschiedenen Gestalten der Nothwendigkeit innerhalb des Processes der Freiheit gehörig geschieden haben, suchen wir die Hauptfrage zu beantworten, ob das Böse in einer der angegebenen Bestimmungen ein Nothwendiges genannt werden könne. Es kommt hierbei Alles auf die richtige dialektische Auffassung der Willkür so wie des Bewußtseins vom Guten und Bösen an. Hält man sich nun bei der Willkür einseitig an die formelle Bewegung des Ich, nennt dies Moment die formelle Freiheit und betrachtet dieselbe als etwas dem Menschen Angeborenes, und stellt man sich auf der andern Seite auch das Bewußtsein des ethischen Gegensatzes als eine bloß theoretische und formelle Thätigkeit vor, welche abgesehen von der praktischen Vermittelung des Willens im Subject entstehen kann: so kann man leicht zu der Behauptung getrieben werden, daß nur die Willkür und die damit gesetzte Möglichkeit des Bösen, so wie das sittliche Bewußtsein, das sich wesentlich auch auf das Böse bezieht, nothwendige Momente der Freiheit seien, nicht aber der bestimmte Inhalt der Willkür noch die praktische Seite des sittlichen Bewußtseins. Diese Ansicht hat so vielen Beifall gefunden, weil sie ein wahres Moment enthält und von der Stimme des sittlichen Selbstbewußtseins unterstützt wird. Setzt man nämlich die Momente der Differenz des Willens und das damit nothwendig verbundene Wissen vom Guten und Bösen im Subject als fertig voraus, so soll es allerdings bei dem bloßen Wissen des Bösen und der bloßen Möglichkeit, dasselbe zu wollen, bleiben; das Gute hat damit einen innern möglichen Gegensatz, gegen welches es seine Energie und freie Selbständigkeit bethätigen und bewähren kann. Die Sünden, welche mit vollem Bewußtsein des sittlichen Gegensatzes begangen werden, lassen sich nur in sofern als nothwendige ansehen, als das Werden

der Sünden im Subject an das Gesetz geistiger Entwickelung überhaupt gebunden ist und die einzelnen Sünden im Causalzusammenhange stehen. Diese Nothwendigkeit ist aber keine strenge, unüberwindliche, sondern nur ein relatives Unvermögen, da die Freiheit immer die, freilich durch den objectiven Geist vermittelte, Energie behält, von ihrem bisherigen Inhalt zu abstrahiren, ihre eigene That, wenn auch nicht als ungeschehen zu setzen und rückgängig zu machen, so doch in ihrer Wirklichkeit aufzuheben und zu einem bloß Möglichen, an welches der Geist nicht gebunden bleibt, herabzusetzen. Alle Bekehrung und Besserung des Sünders beruht auf dieser geistigen Dialektik, und auch die objective Erlösung der Welt könnte ohne diese innere Möglichkeit derselben nicht subjectiv verwirklicht werden. Allein jene Prämissen einer angebornen formellen Freiheit und eines bloß theoretisch vermittelten moralischen Bewußtseins sind bei näherer Prüfung ganz unhaltbar. Denn weder das formelle Ich ist von seiner Bestimmtheit getrennt schon Willkür, noch ist die Reflexion des Selbstbewußtseins in das einfache Centrum etwas Unmittelbares, vor der Differenz der verschiedenen Momente Vorhergehendes, noch kann die Willkür ihrer zufälligen Möglichkeit nach zum Bewußtsein kommen ohne wirkliche Bethätigung nach beiden Seiten hin. Das Bewußtsein von der Möglichkeit der Sünde involvirt die Wirklichkeit derselben; ist daher jene Möglichkeit etwas Nothwendiges in Beziehung auf die freie Energie des Guten, so auch die Wirklichkeit. Denn da die Sünde wesentlich eine Bestimmtheit des subjectiven Willens ist, so kann sie auch nur erkannt werden, wenn sie wirklich im Willen existirt, kann daher auch nur durch die Wirklichkeit als eine innerlich mögliche gewußt werden, sofern dieses Wissen das andere von der Actualität der Sünde umschließt. Wenn man daher zugiebt, daß das Wissen des Bösen und die Möglichkeit, daß das Ich dasselbe zum Inhalt seines Willens mache, die unumgängliche Bedingung der energischen Freiheit des Guten bilde; so ist es bloß Mangel an dialektischer Schärfe des Denkens, wenn man sich die

nothwendige Consequenz jener Voraussetzung, das wirkliche Eintreten des Bösen als nothwendige Bedingung des moralischen Bewußtseins verbirgt. Allerdings darf man nicht behaupten, daß aus der Willkür das Böse nothwendig hervorgehe, was ein gedankenloser Widerspruch wäre; das Böse geht überhaupt nicht aus der Willkür hervor, sondern ist die Willkür selbst in einer besondern Bestimmtheit und als Widerspruch gegen das göttliche Gesetz. Ein Hervorgehen aus einem substantiellen Grunde kann von dem Freien überhaupt nicht prädicirt werden, da mit dem Eintreten der Differenz die einfache Bewegung der Substanz in die innere dialektische Vermittelung des Selbstbewußtseins umschlägt, und alles Freie ein durch wirkliche oder formelle Selbstbestimmung Gesetztes ist. Die formelle Allgemeinheit in der Willkür ist eben so wenig eine schöpferische, sondern nur eine vermittelnde Macht; die Willkür, nach Form und Inhalt gedacht, ist schon ein innerer Widerspruch in der Idee des Willens, welcher aber zur freien Bewegung derselben unvermeidlich ist, und das Böse bildet nur die reale Erfüllung des bloßen Formalismus in diesem Widerspruch, ohne welche derselbe gar keine moralisch-sittliche Bedeutung haben würde. Daher ist das Böse das negative Moment am Guten, welches das Dasein der moralischen Willkür bedingt, und nothwendig entstehen muß, um überwunden zu werden und dem Guten wirkliche Selbständigkeit zu verleihen. Wirft man das Böse aus dem dialektischen Processe der Freiheit ganz hinaus, so sinkt dieselbe unmittelbar zur Naturnothwendigkeit herab, es schwindet nämlich die wirkliche Willkür, welche wir oben als den Hebel aller Freiheit kennen lernten, es schwindet damit ferner der Unterschied des göttlichen und menschlichen Willens, kurz, die Differenz der Momente geht aus dem Lichte des Tages in die Nacht der indifferenten Substanz zurück. Nach dieser Erörterung der Momente wird man keinen unauflöslichen Widerspruch darin finden, wenn man auf der einen Seite sagt: das Böse soll nicht sein, auf der andern: das Böse muß sein. Denn der erste Satz leugnet seine an und für sich seiende

Nothwendigkeit, sieht darin keine Realität des göttlichen Gesetzes sondern einen Gegensatz wider dasselbe, der andere Satz erkennt ihm bloß die Nothwendigkeit eines negativen Momentes zu und fordert damit zugleich, da der fixirte Widerspruch keine innere Nothwendigkeit haben kann sondern unmittelbar auf ein Anderes hinweist, seine eben so nothwendige Aufhebung. — Man würde aber die eben entwickelte Ansicht von der Nothwendigkeit des Bösen gänzlich mißverstehen, wenn man darin die Meinung ausgesprochen fände, daß alles Böse in der Welt ohne Ausnahme, alle Sünden, Frevel und Verbrechen als Gegensatz zum Guten nothwendig wären, also der empirisch gegebene Zustand der Welt nicht anders sein könnte als er wirklich ist. In einem gewissen Sinne ist dies zwar wirklich der Fall, sofern die Freiheit, selbst in der Gestalt der Sünde, in den ihr gestellten Schranken freien Spielraum haben muß, und keine höhere Macht auf äußerlich nöthigende und unfreie Weise in die Sphäre des Freien eingreifen darf. Diese Nothwendigkeit der sittlichen Weltordnung überhaupt, welche selbst den Widerspruch gewähren läßt weil sie sich nur in freier Weise vollbringt, ist jedoch wohl zu unterscheiden von derjenigen Nothwendigkeit, welche wir dem Bösen als negativem Moment des Guten vindicirt haben. Sie ist allen Menschen, guten und bösen, gemein, und bildet das wahre Moment in der Vorstellung von der Erbsünde. Es ist eine allgemein verbreitete Vorstellung, daß alle Menschen Sünder seien; diese empirische Allgemeinheit der Sünde wäre aber unmöglich, wenn sie nicht ein nothwendiges Moment wäre. Erkennt man dies nicht an, so läßt sich auch die Allgemeinheit der Sünde gar nicht behaupten, da Niemand eine Erfahrung davon bei allen Individuen machen kann, der Schluß der Analogie aber bei einer zufälligen Sache ganz willkürlich ist. Die älteren Theologen bewiesen jene Allgemeinheit aus dem Zeugniß der Schrift und aus der Abstammung aller Menschen von dem gefallenen Menschenpaare. Jenes Zeugniß würde aber als bloßer Erfahrungssatz nur von bestimmten Kreisen der Menschheit und von bestimm-

ten Zeiten gelten können, wie denn auch der Rationalismus unserer Zeit die biblischen Aussprüche zuweilen auf den verderbten Zustand der damaligen sittlichen Welt hat beschränken wollen. Die Abstammung aller Menschen von Einem Paare ist aber in neueren Zeiten mehr als zweifelhaft geworden; giebt man aber auch die Möglichkeit derselben zu, so darf man wenigstens Adam und Eva nicht als dieses Paar betrachten, da die Sage der Genesis durch ihre anderweitigen ethnographischen und chronologischen Angaben diese Annahme unmöglich macht und in ihrer ursprünglichen Gestalt die Anschauung der Urzeit schwerlich als geschichtliche Wahrheit gab. Wer daher die Sünde nicht in ihrer Nothwendigkeit begreifen will, hat wissenschaftlich kein Recht, von ihrer unbedingten Allgemeinheit zu reden. Diese Nothwendigkeit, welche als solche nicht Schuld des Subjects sein kann, beschränkt sich aber auf die Existenz der Sünde bis zum eigentlichen Wissen des Guten und Bösen und auf die auch später stattfindende Möglichkeit der Sünde, welche nicht eine bloße Vorstellbarkeit und Wählbarkeit ist, sondern sich als Hang und Versuchung zur Sünde offenbart. So weit die letzteren von der wirklichen Sünde unabhängig sind, gehören sie zur Nothwendigkeit derselben; es ist keine wirkliche Sünde, daß der Mensch versucht wird, die Versuchung müßte denn in Folge früherer Sünden eingetreten sind. Die biblischen Schriftsteller schreiben daher auch Christo Versuchung zur Sünde zu, obgleich sie ihn als sündlos d. h. ohne wirkliche Sünde darstellen; Versuchung ohne subjectiv-möglichen Anknüpfungspunkt, ohne Reiz zur Sünde, wäre aber bloßer Schein, und der thätige Gehorsam Christi, worin er die Sünde im Fleisch, also die subjective Möglichkeit derselben besiegte (Röm. 8, 3.), ohne alle Bedeutung. Beschränken wir auf diese Weise die Nothwendigkeit der Sünde, so erhalten wir nach der Seite der Existenz nur die werdende Sünde, also eben so wohl Sünde als auch keine Sünde. Das Wissen des Guten und Bösen ist nämlich eben so wohl durch die wirkliche Sünde bedingt, als umgekehrt die Sünde erst eigentliche Sünde ist, wenn jenes

Wissen dabei die Voraussetzung bildet. Es ist schon früher gezeigt, wie diese und andere damit zusammenhangende Antinomieen vernünftig und dialektisch aufzulösen sind. Sofern nun jeder Mensch diesen innern Proceß des sittlichen Selbstbewußtseins von seinen chaotischen Anfängen bis zur lichtvollen Scheidung der Gegensätze nach der theoretischen und praktischen Seite, welche unzertrennlich verbunden sind, in sich erleben muß, hat die Sünde in ihm nothwendige Existenz, die Sünde ist darin aber selbst noch ein Dialektisches, sie hat ihren vollen Begriff noch nicht erreicht. Sobald das Schuldbewußtsein eintritt, ist eben damit die Nothwendigkeit der Sünde aufgehoben. Da nun aber das Schuldbewußtsein selbst ein Dialektisches ist, welches durch immer tiefere Reflexion des Willens in sich seine wahre Intensität allmälig erreicht, so darf man mit den frühesten Regungen des Gewissens, welche schon vor dem eigentlichen Gottesbewußtsein eintreten, die nothwendige Existenz der Sünde nicht abbrechen; vielmehr wird diese Nothwendigkeit stufenweise aufgehoben nach Maßgabe des eintretenden Schuldbewußtseins, bis der Mensch dem heiligen Gesetz Gottes gegenüber alle demselben widerstrebenden Neigungen und Willensacte als Sünde erkennt. Zurechnung, Schuld und Strafe treten so allmälig mit dem Gewissen ein, und jeder Fortschritt in dieser Entwickelung hebt die Nothwendigkeit der Existenz der Sünde zur bloßen Nothwendigkeit der Möglichkeit derselben auf. Bleibt ein Individuum von Jugend auf verstockt, so ist dies eine, freilich schwer zu erkennende, Abnormität der Natur; fehlt dagegen das Schuldbewußtsein in einer spätern Periode, nachdem das bestimmte Wissen des Guten und Bösen schon eingetreten war, so wird dadurch Schuld und Strafe nicht aufgehoben, sondern relativ selbst erschwert. — Die andere Seite der Nothwendigkeit des Bösen, nämlich die fortdaurende Möglichkeit desselben, der Hang zu demselben, wodurch das Gute Kampf und Sieg wird, liegt weder einseitig in der Naturbasis, den Trieben, noch in dem formellen Ich, sondern in dem ganzen Verhältniß, in welchem die Seiten der Idee

in der Differenz zu einander stehen und nothwendig stehen müssen. Das formelle Ich, welches zwischen den Gegensätzen steht, muß nämlich nothwendig von beiden angezogen werden, weil es sonst zu keiner wirklichen Wahl und dann weiter auch zu keiner selbständigen Freiheit kommt. Wären die Naturtriebe in dem Sinne bei der moralischen Entscheidung neutral, daß sie sich passiv verhielten und ruhig des vom Ich ausgehenden Winkes harreten, so hörten sie auf, Triebe, treibende Mächte, zu sein, und den realen Unterschied des subjectiv-menschlichen Willens vom göttlichen Gesetze zu begründen. Das Ich ist nämlich dem Gesetze gegenüber nur die abstracte, formelle Allgemeinheit der Triebe, und steht ihnen deshalb näher als dem Gesetze: es kommt von der Natur, deren Bethätigung die Triebe sind, her und soll erst aus dem Geiste wiedergeboren werden. Obgleich nun die Triebe für sich betrachtet nicht sündig sind, so veranlassen sie dennoch die unwahre Centralität des Particularen und nähren damit den Hang zur Sünde; dieser Hang besteht in der Geneigtheit des Ich, den Trieben zu gehorchen, ist daher schon eine Form der Einheit des Ich und der Triebe, aber selbst noch keine Sünde. Erklärt man ihn ebenfalls für Sünde und zugleich für Folge und Strafe der Ursünde, wie es in der Kirchenlehre geschehen ist, so macht man die Sünde zu etwas Natürlichem und damit Nothwendigem, wobei dann die Nothwendigkeit der Sünde in einem viel weiteren und strengeren Sinne gefaßt werden müßte, als wir dieselbe vertheidigen. Die älteren Theologen hatten bei jener Bestimmung freilich einen ehrenwerthen Zweck, sie wollten, bei dem engen Zusammenhange der möglichen (habituellen) und wirklichen (actuellen) Sünde, der letzteren ihre Rechtfertigung aus der erstern unmöglich machen, erklärten diese daher ebenfalls für eigentliche Sünde und verlegten sie in den Zustand der bewußtlosen Unmittelbarkeit des Willens. Damit verwickelten sie sich aber in bedenkliche Widersprüche und mußten, wären sie sonst consequent gewesen, die Sünde auf Gott selbst zurückführen, was sie auch nur durch unhaltbare Formeln,

wie wir später sehen werden, vermieden. Es liegt aber auch ein nicht zu übersehendes wahres Moment in der Identificirung der möglichen und wirklichen Sünde. So gewiß nämlich die wirkliche Sünde nur bei der Voraussetzung des Hanges zu derselben eintreten kann, so gewiß wird umgekehrt der Hang auch durch die wirkliche Sünde wieder bedingt und modificirt, ja er gewinnt in manchen Fällen erst in Folge der Sünde die Form des Hanges, während er vorher als bloßer Trieb, selbst in noch verhüllter Weise als bloßer Keim vorhanden war. Dies läßt sich jedoch keineswegs vom Hange überhaupt behaupten, am wenigsten in dem Sinne, daß man von einem angeborenen selbst schon bösen Hange zum Bösen reden dürfte. In der Erscheinung fallen aber beide Weisen, der natürliche Hang oder der nach Centralität strebende besondere Naturtrieb, und der durch die Sünde erzeugte Hang, welcher also aus der Vermählung der einfachen Naturbasis mit der ungesetzlichen Willkür entstanden, so zusammen, daß eine Trennung der Seiten in der Praxis und für das den Widerspruch in sich tragende Selbstbewußtsein unmöglich oder doch willkürlich ist. Denn da die Sünde allmälig entsteht, so läßt sich kein bestimmter Grenzpunkt zwischen dem natürlichen und dem sündlichen Hange fixiren, und das Subject darf sich niemals als unschuldig in Beziehung auf denselben betrachten. In der wissenschaftlichen Theorie müssen aber beide Seiten eben so bestimmt geschieden werden, wie mögliche und wirkliche Sünde überhaupt. Die ältere und zum Theil auch die neuere Theologie ist in vielfache Einseitigkeiten und Irrthümer verfallen, weil sie die Momente der Freiheit nur nach Verstandeskategorieen, nicht in dialektischer Weise aufzufassen und deshalb auch das theoretische Interesse mit dem praktischen nicht wahrhaft zu versöhnen wußte. Das erstere wurde gewöhnlich dem letzteren aufgeopfert, was auch in der That bei religiösen Dingen, wenn einmal keine vernünftige Ausgleichung möglich scheint, besser ist, als wenn die praktische Bedeutung in eine einseitige Verstandesansicht verflüchtigt wird. Der strengen Wissenschaft sind aber beide Seiten gleich wichtig.

Wird die Nothwendigkeit des Bösen in der angegebenen Weise begriffen, so erklärt sich daraus nun auch zweitens die Art und Weise, wie diese Nothwendigkeit sich für das religiöse Selbstbewußtsein stellt; sie kann nämlich für dasselbe nur als eine verschwindende und aufgehobene, d. h. gar nicht als Nothwendigkeit vorhanden sein. Das Schuldbewußtsein und das von dem möglichen Bösen abmahnende Gewissen ist unmittelbar die Negation jener Nothwendigkeit; dieselbe liegt jenseit des erfüllten moralischen Selbstbewußtseins und des wirklichen Bösen, erscheint daher nur der Reflexion, welche den dialektischen Proceß der Freiheit in seine integrirenden Momente auflöst, ist daher auch nur durch die Theorie als solche gesetzt. Wegen der gleichmäßigen Entwickelung des Gewissens und der Sünde sind alle wirklichen Sünden, welche als solche gewußt werden oder wenigstens gewußt werden können, auch als Schuld zu betrachten, diese ist aber eine graduell verschiedene nach Maßgabe der Zurechnungsfähigkeit, welche sich wiederum nach der dialektischen Entwickelung des moralischen Selbstbewußtseins richtet. Kein Mensch darf sich deshalb auf die Nothwendigkeit des Bösen berufen, um sich wegen des subjectiv-wirklichen Bösen zu rechtfertigen. Ein wirkliches Böses, welches zugleich ein schlechthin nothwendiges wäre, ist für keinen Menschen vorhanden; denn wer auf die Nothwendigkeit des Bösen zu reflectiren anfängt, ist längst aus dem dialektischen Proceß, wodurch das Böse wird, herausgetreten. Geht man aber auch so weit als möglich zu den frühesten Gegensätzen des moralischen Selbstbewußtseins zurück, so läßt sich keine bestimmte Sünde aus einem nothwendigen Gesetze der Differenz einfach ableiten, weil der allmälige Proceß der Differenzirung gar keine Fixirung eines einzelnen Moments zuläßt und mit dem Gewissen die Sünde selbst aufgehoben wird. Die nothwendige Zusammengehörigkeit aller Momente, welche den vollen Begriff der Sünde constituiren, läßt immer die Nothwendigkeit der Sünde nur als eine aufgehobene erscheinen. Es wäre aber ein verderblicher Irrthum, der selbst schon den Charakter der Sünde

hätte, wenn Diejenigen, welche die Nothwendigkeit des Bösen vermittelst obiger Reflexion erkannt haben, dasselbe eben deshalb für erlaubt hielten. Man hat öfter als einfache praktische Consequenz dieser theoretischen Ansicht ein wildes antinomistisches und unsittliches Treiben und Leben angesehen; Gutes und Böses sei gleich nothwendig, also aller Unterschied aufgehoben, Alles gleichmäßig erlaubt und recht. Wir lassen es dahin gestellt, ob eine solche praktische Unsittlichkeit jemals in Folge einer theoretischen Verirrung eingetreten, oder vielmehr eine lügenhafte Theorie bloß zum Deckmantel der praktischen Unsittlichkeit erfunden sei; so viel ist aber gewiß, daß aus der richtigen Auffassung der Nothwendigkeit des Bösen solche praktische Consequenzen gar nicht gezogen werden können, da diese Nothwendigkeit ein intelligibler Act der Freiheit ist, welcher jenseit aller selbstbewußten Bethätigung derselben liegt. Ob Jemand zur Erkenntniß derselben gelangt oder nicht, ist für das praktische Leben, die Schuld und Strafe der Sünde, ganz gleichgültig, da der moralische Standpunkt innerhalb der Gegensätze des entwickelten Selbstbewußtseins genommen werden muß, und die dialektische Bewegung zu demselben hin von Niemand praktisch wiederholt werden kann. Dem religiösen Selbstbewußtsein kann deshalb auch die Sünde nicht als etwas Nothwendiges erscheinen und gelten; denn Religion ist ohne ein praktisches Verhältniß des Subjects zu Gott und ohne Gewissen undenkbar, sie setzt ihrem Begriffe nach die schon eingetretene Differenz des Willens voraus, und kann deshalb die Sünde nur als etwas, das nicht sein soll, offenbaren. Reflectirt man dagegen auf die das Selbstbewußtsein bedingende Dialektik der Momente und auf die Nothwendigkeit der fortdaurenden Möglichkeit der Sünde, so geht man damit über die religiöse Sphäre als solche hinaus und beginnt zu philosophiren, denn es tritt dann das reine Denken, die Theorie als solche ein, da es sich um die Erkenntniß von Thatsachen handelt, welche zwar Jeder an sich, Niemand aber mit Selbstbewußtsein, also wirklich, erfahren hat, von denen es daher

auch keine bloß empirische Erkenntniß geben kann. Auch die Erzählung der Genesis vom Verlust des Paradieses wie die verwandten Mythen des heidnischen Alterthums sind deshalb als religiöse Philosopheme zu betrachten. Beruft man sich daher gegen die Nothwendigkeit der Sünde auf Thatsachen des Selbstbewußtseins, Gesetz, Gewissen, Schuld, göttliches Gericht, so erledigt sich dies nach dem Bisherigen von selbst. Was man außerdem dagegen vorgebracht hat, sind allerlei Abstractionen und Postulate, welche auf einer oberflächlichen Einsicht in das Wesen der Freiheit beruhen und vor dem nur einigermaßen gebildeten Denken nicht Stich halten. So sagt man, der specifische Gegensatz des Guten und Bösen werde aufgehoben, wenn man dem letztern Nothwendigkeit zuschriebe, denn es müsse dann auch ein Wirkliches und Vernünftiges sein, und das Höchste sei damit die unterschiedslose Einheit des Guten und Bösen, nicht das Gute allein. Das wäre freilich der Fall, wenn man das Böse als ein wesentliches Moment im Guten oder als ergänzendes Moment in demselben betrachtete; wir sahen aber, daß es nur das negative, ausgeschlossene, überwundene Moment des Guten ist. Aber damit begnügt man sich nicht; denn man sagt nun, die Selbständigkeit des Guten werde aufgehoben, wenn es das Böse zur Bedingung und Voraussetzung habe, das Böse sei dann nur die Folie des Guten und damit selbst ein Gutes. Dieser Einwand geht von einer unlebendigen und geistlosen Auffassung des Guten aus; man übersieht die Willkür als das in der wahrhaften Freiheit erhaltene Moment, und faßt überhaupt die Freiheit nicht in der angemessenen Form der Idee auf. Sonst pflegte man zu sagen, das Gute als das wahrhaft Göttliche habe auch die Macht, sich aus sich selbst ohne zwischeneintretendes Böses zu entwickeln. Dabei wurde die Substanz des Willens schon als gut vorausgesetzt, was gegen den Begriff des Guten als des wahrhaft Freien ist. Wollte man sich nun eine Entwickelung der Substanz ohne dazwischen tretenden Gegensatz denken, so käme man nur zur Vorstellung des Natur-

organismus, bei Pflanzen und Thieren geht die Entwickelung so von Statten. Es ist eben der Vorzug des freien Geistes, daß die Substanz in die Differenz der Momente auseinanderschlägt, daß Form und Inhalt, Wesen und Erscheinung sich trennen können, um sich auf wahrhaft selbständige d. i. freie Weise zusammenzuschließen. In neuerer Zeit hat man so viel begriffen, daß alle lebendige Entwickelung durch Gegensätze vermittelt ist, daß also auch das Gute seinen Gegensatz haben muß. Um nun aber nicht das Böse als solchen anzuerkennen, stellt man sich die Natur und die geistige Individualität als die Gegensätze vor, durch welche sich nach göttlicher Anordnung das Gute auf normale Weise entwickeln sollte: der Mensch fasse in sich die Gegensätze der Natur und zugleich des individuellen geistigen Lebens zu concreter Einheit zusammen, an der noch undurchdrungenen Natürlichkeit habe das Gute als Freiheit seinen relativen Gegensatz, und seine Vermittelung durch denselben sei die wahrhafte, immanente; das Böse könne zwar auch zur Vermittelung des Guten dienen, aber erst in Folge der bereits eingetretenen Sünde und der darauf gerichteten Thätigkeit der göttlichen Gnade. Hier wird also eine normale Entwickelung des Guten ohne das Böse von einer abnormen Entwickelung desselben vermittelst des Bösen unterschieden. Eine solche Trennung beider Seiten widerspricht aber eben so sehr der Erfahrung als der innern Dialektik der moralischen Freiheit. Denn so weit wir in der Geschichte der Menschheit zurückgehen können, finden wir jene angeblich abnorme Entwickelung, ja die Erzählung der Schrift läßt dieselbe mit dem ersten Menschenpaare und dem moralischen Bewußtsein beginnen. Daß Gott ursprünglich eine andere Weltordnung als die wirkliche beabsichtigt und angeordnet habe, ist ein Postulat anmaßender Beschränktheit, welche in Wahrheit Gottes Rathschluß meistert, weil sie dessen vernünftige und freie Nothwendigkeit nicht begreift. Eben so unhaltbar ist die Vorstellung einer angeblich normalen oder immanenten Entwickelung des Guten ohne das Böse nach der theoretischen Seite. Die Na-

turtriebe und die Individualität werden nämlich als Gegensatz des Guten aufgefaßt, was beide ohne die Möglichkeit des Bösen gar nicht sein können. Denn das Substantielle und Indifferente bildet nur die Basis und Voraussetzung des Guten; der Gegensatz gegen dasselbe muß aus der substantiellen Nothwendigkeit herausgetreten sein und sich bethätigen, um überwunden zu werden. Ein gegensätzliches Verhältniß der Naturtriebe zum Guten ist daher nur denkbar, wenn dieselben in den wirklichen Gegensatz übergehen, also böse werden können. Deshalb giebt man auch zu, daß allerdings die Möglichkeit des Bösen ursprüngliche göttliche Ordnung und damit etwas Nothwendiges sei. Damit hat man dann aber, wie wir oben schon sahen, auch die nothwendige Wirklichkeit des Bösen zugegeben und bleibt bloß in der dialektischen Erkenntniß auf halbem Wege stehen. Ist das Gute nur unter der Bedingung möglich, daß auch sein Gegentheil möglich ist, so hat es damit schon die angebliche Selbständigkeit, welche man meint, verloren; es ist aus dem absoluten in ein relatives Verhältniß gestellt, ist selbst nur durch die Möglichkeit seines Andersseins möglich, hat also das Böse als negatives Moment an sich, sofern in dem wirklichen Guten die Möglichkeit des Gegentheils negirt ist. Der Weg vom möglichen zum wirklichen Guten geht also nur über das negirte und überwundene Böse, und grade darin besteht die wahrhafte Selbständigkeit des Guten. — Zuweilen fragt man mit der Miene eines tiefsinnigen Erstaunens, wie doch aus derselben Quelle Entgegengesetztes, Bitteres und Süßes, hervorgehen könne, und weiß sich diese Erscheinung nur durch einen ursprünglichen Abfall, eine Zerrüttung der Freiheit zu erklären. Diese rohe Ansicht betrachtet die Freiheit nur als Substanz, nothwendigen Grund, aus welchem die wirkliche Freiheit hervorgehen soll, ohne eine Ahnung von der dialektischen Bewegung der Willkür und der freien Selbstbestimmung überhaupt zu haben. — Werden alle Reflexionen, welche sich an der menschlichen Freiheit herumbewegen, um die Nothwendigkeit des Bösen auszuschließen, als ungenügend befunden, so

pflegt man in die übermenschliche Sphäre hinaufzusteigen und durch das Beispiel der göttlichen Heiligkeit und Güte den fraglichen Satz zu erhärten. Es ist nun freilich für den Standpunkt eines abstracten Theismus, welcher zwischen Gott und der Welt eine nicht auszufüllende Kluft annimmt, bedenklich, aus dem Wesen Gottes, das noch dazu nur nach Analogie des menschlichen Geistes vorstellbar und nicht wirklich erkennbar sein soll, die menschliche Freiheit bestimmen zu wollen; wir können uns jedoch diese Analogie gefallen lassen, da dieselbe für die speculative Ansicht eine ganz andere Bedeutung hat. Sagt man nun, daß in Gott das Gute in selbständiger Weise ohne die Möglichkeit des Bösen vorhanden sei, so hat man Recht, sofern unter Gott der reine Begriff Gottes, der sich offenbarende heilige Wille oder das Urgute verstanden wird. In diese Sphäre fällt kein Kampf und kein Sieg; sie ist die vor und über allen Kämpfen der geschaffenen Wesen stattfindende ewige, in sich selbst verschlossene Harmonie. Allein so vorgestellt ist Gott nicht als wirkliche Idee oder Geist gefaßt; dazu gehört seine lebendige Bethätigung in den von ihm erschaffenen intelligenten Wesen. Gott ist nicht bloß das Urgute, sondern auch die erlösende und versöhnende Gnade, die heilige Liebe und Gerechtigkeit, und in dieser concreten Entfaltung seines substantiellen Wesens der Geist, welcher ewig das Böse in der Welt besiegt und die dem Guten entfremdeten Wesen in den Stand der Gnade erhebt oder straft. Alle nothwendigen Momente in der Entwickelung der wirklichen Freiheit hat Gott angeordnet, also auch das Böse, weil es die Bedingung der freien Liebe und Gnade ist. Gewinnt nun in der Weltregierung das Gute erst im Siege über das Böse seine concrete und wirkliche Gestalt, und kann alle wahrhafte Freiheit und Sittlichkeit nur als Identität der göttlichen und subjectiv-menschlichen Selbstbestimmung begriffen werden: so folgt daraus, daß auch in der concreten Idee Gottes das Gute nicht ohne Beziehung auf das mögliche und wirkliche Böse zu denken ist, nur stellt sich der göttliche Wille, in welchen die Willkür

als solche nicht fällt, anders zu demselben als der subjectiv-menschliche Wille.

Von der bisher betrachteten intelligibelen Nothwendigkeit des Bösen, welche aller wirklichen Selbstbestimmung vorhergeht, unterscheidet sich wesentlich eine andere, gleichfalls schon erwähnte, Nothwendigkeit der allmäligen Zu- oder Abnahme des Bösen, welche durch mehrere auf einander folgende Acte der Willkür und in derselben gesetzt und von dem allgemeinen Gesetze der Freiheit nicht verschieden ist. Manche, welche jene Form der Nothwendigkeit leugnen, heben diese zu stark hervor und verfallen damit auf inconsequente Weise und wider Wissen und Willen in den Dualismus. Die Sache stellt sich nämlich hier folgendermaßen. Jede wirkliche Sünde ist ein Act der Willkür oder der Zufälligkeit des erscheinenden Willens und deshalb selbst zufällig in doppelter Hinsicht, theils der substantiellen Naturnothwendigkeit und der intelligibelen Nothwendigkeit des Bösen, theils der heiligen Nothwendigkeit des Gesetzes gegenüber. Wird aber die einzelne Sünde als ein Zufälliges, Unwirkliches bezeichnet, so wird sie damit keineswegs für etwas Gleichgültiges und Geringfügiges erklärt; denn die erwähnte Zufälligkeit ist die des Willens, und im Gegensatze zur immanenten Nothwendigkeit desselben ein innerer Widerspruch, der nicht sein soll. Wie alles Zufällige, so hat auch die Sünde ihre Ursache und damit auch ihren zureichenden Grund, ohne welchen auch die geringfügigste Existenz kein Dasein haben würde; es fehlt ihr aber die in sich concrete Begründung der vernünftigen für sich seienden Allgemeinheit oder der Idee. Nur diejenigen Willensacte, welche als Realität des heiligen Gesetzes angesehen werden können, haben den in sich concreten Begriff der subjectiven Freiheit zu ihrem Grunde und damit vernünftige und freie Nothwendigkeit. Das Zufällige als solches fällt aus der concreten Einheit des Begriffes in die Erscheinung hinaus, wo die Begriffsmomente ihre wahrhafte an und für sich seiende Identität verloren haben. Obgleich nun aber die einzelnen Sünden etwas Zufälliges sind, so bleiben

sie dennoch in ihrer Aufeinanderfolge in demselben Subject nicht isolirt, nicht jede für sich und der Wille als Allgemeines ebenfalls für sich. Eine solche atomistische Auffassung der Sünde faßt dieselbe als etwas dem Willen Aeußerliches und von ihm Verschiedenes. Gutes und Böses bildet aber die Bestimmtheit des Willens selbst, wodurch derselbe nicht bloß afficirt wird, sondern welche er selbst ist, nur daß das Böse in die Erscheinung fällt, welche aber vom eigentlichen Wesen nicht äußerlich trennbar ist. Der Wille in Concreto ist nur die Totalität der Momente, als welche er sich selbst bestimmt; jeder neue Willensact wird in die innere Fülle versenkt und tritt aus dem Vordergrunde der gegenwärtigen Handlung in den Hintergrund der sich sammelnden und erhaltenden Gesinnung und Totalrichtung. Die Erinnerung ist auf dem moralischen Gebiete nicht bloß Sache des Wissens sondern auch des Willens; Gedächtniß und habituell gewordene Neigung bilden eine innere Continuität der besonderen Willensacte, welche bei jeder neuen Entscheidung des Willens sich irgendwie bethätigt, sei es als einfach anknüpfend oder im inneren Conflicte mit sich selbst. Der Wille fängt weder im Guten noch im Bösen bei jedem einzelnen Willensacte von vorn an, so daß er sich als Wahlfreiheit in jedem Momente zu beiden Seiten gleich verhielte, sondern er trägt sein eigenes Resultat, entweder als freie Selbständigkeit oder als hemmende Last, in sich und ist nur als concentrirte Einheit der durchlaufenen Stadien bei sich. Erziehung, Bildung, Charakter, sittliche Gemeinschaft, Geschichte ist nur durch dieses Gesetz der Freiheit, welches von der concreten Selbstbestimmung und der für sich seienden Allgemeinheit des Selbstbewußtseins und Geistes nicht verschieden ist, bedingt; umgekehrt schreitet aber auch die Sünde als innerer Widerspruch der Freiheit nach demselben Gesetze fort, die Sünde wird zur Sündhaftigkeit, zum verderblichen Hange, zur Entartung und Knechtschaft. Weil nun dieses Gesetz der allmäligen Vertiefung des Willens in sich vom Subjecte nicht abhängt, so bildet es den willkürlichen und freien Willensacten gegenüber eine unabweisbare

Nothwendigkeit für das Subject; weil aber auf der andern Seite der concrete Inhalt dieser Vertiefung in sich durch die besonderen Willensacte bedingt ist, so hängt es von der Willkür des Subjectes ab, wie sich diese Nothwendigkeit gestalte. In Concreto ist daher dieselbe nur das Resultat der Selbstbestimmung und daher ein Freies mit der Möglichkeit, daß es auch anders sein könnte, also nicht ein Nothwendiges im strengen Sinne des Wortes. Man hat diese Nothwendigkeit des Bösen zuweilen dahin mißverstanden, daß man behauptet hat, die formale Freiheit, welche im Fortschritt der Heiligung erhalten und bestätigt werde, werde im Fortschritt der Sünde von Stufe zu Stufe immer mehr aufgerieben. Wäre diese Meinung gegründet, so höbe die Sünde, welche nur als Willkür denkbar ist, allmälig sich selbst auf und sänke zu bloßer Naturnothwendigkeit herab. Diese Hypothese beruht jedoch nur auf einer unrichtigen Auffassung der formellen Freiheit, als ob dieselbe eine dem Menschen angeborene reine Formbewegung des Willens wäre. Wird aber die formelle Seite in Einheit mit dem Inhalt als Willkür bestimmt, so kann dieselbe eben so wenig in der Heiligung bestätigt werden, da sie vielmehr in der wahrhaften Freiheit aufgehoben wird, als dieselbe überhaupt im seiner selbst bewußten Menschen zu Grunde gehen und aufgerieben werden kann. Das formelle Ich ist in allen Willensacten, selbst den ärgsten Verbrechen, sich selbst gleich, weil es nur die allgemeine Form des Selbstbewußtseins ist. Jener Behauptung liegt nur das wahre Moment zum Grunde, daß der Wille bei fortschreitender Selbstbestimmung im Guten oder Bösen aufhört, abstracte Wahlfreiheit zu sein d. h. sich in jedem Momente nach verschiedenen Seiten hin mit gleicher Leichtigkeit entscheiden zu können. Diese Gestalt der Wahlfreiheit ist aber empirisch gar nicht vorhanden, und wird auch in der Heiligung nicht bestätigt, sondern durch die freie Nothwendigkeit des Guten überwunden. Eben so bedenklich ist eine andere Behauptung in Ansehung der nothwendigen Zunahme des Bösen, welche häufig aufgestellt ist zur Rechtfertigung der bekannten schwie-

rigen Stellen der Schrift, worin theils dem göttlichen Gesetze der Zweck, die Sünde zu vermehren, theils Gott selbst ein Verstocken des Sünders und ein Strafen der Sünde durch fernere Sünden zugeschrieben wird (Röm. 1, 24. 5, 20. 9, 17 ff.). Man meint nämlich, Gott habe die Sünde unter ein Entwickelungsgesetz gestellt, vermöge dessen die verkehrte Grundrichtung sich entfalten und die Freiheit allmälig aufzehren müsse; es sei eine göttlich geordnete Nothwendigkeit, daß die Sünde sich offenbare, weil sie nur so gründlich geheilt werden könne. Das Anstößige dieser Vorstellung meint man durch die Behauptung zu beseitigen, daß, wenn einmal das grundverkehrte Princip der Abwendung von Gott von dem Innersten des Menschen Besitz genommen, die extensive und quantitative Vermehrung der Sünde keine wesentliche Verschlimmerung des Subjectes sei. Allein diese Betrachtungsweise, gesetzt auch sie wäre an und für sich richtig, hebt keineswegs die Schwierigkeit jener Schriftstellen; denn vom Gesetze sagt der Apostel Paulus ausdrücklich, daß es erst durch seine Verbote die böse Lust wecke, und daß die Sünde vorher todt, also nicht wirklich, sondern nur der Möglichkeit nach vorhanden war (Röm. 7, 7 ff.), womit doch ein selbständig wirkendes Princip einer verkehrten Grundrichtung ausdrücklich ausgeschlossen ist. Die Verstockung auf der andern Seite ist ihrem Begriffe nach gerade etwas Innerliches und Qualitatives, und die sündigen Thaten sind nur ihre Aeußerung; sie ist außerdem als ein Werdendes und Allmäliges zu denken, so daß sich im Verlaufe der einzelnen Sünden kein einzelnes Moment fixiren läßt, mit welchem die Sünde plötzlich in die Verstockung überginge. Hängt daher die Verstockung von einem nothwendigen Entwickelungsgesetze ab, so die wirkliche Sünde überhaupt. Behauptet man nun, daß mit dem Zunehmen der Sünde keine wesentliche Verschlimmerung des Subjects eintrete, so muß man auch umgekehrt sagen, daß bei der fortschreitenden Heiligung keine wesentliche Besserung stattfinde. Allerdings ist das Gute wie das Böse nach der Seite der Allgemeinheit ein Qualitatives, Untheilbares

und deshalb in allen besonderen Acten mit sich wesentlich indentisch; allein eben so gewiß findet auch nach der Seite der Besonderheit eine Vermehrung oder Verminderung Statt, welche in sich reflectirt zugleich als Vertiefung oder Verflachung der Gesinnung zu denken ist. Die Verstockung des Sünders ist deshalb nicht eine einfache Folge der grundverkehrten Richtung, sondern der anfänglich noch oberflächlich gesetzte Widerspruch hat sich in der Verstockung erst zu einer durchgebildeten Verkehrtheit gesteigert, sie ist selbst erst eine grundverkehrte Richtung. Behauptet man die Nothwendigkeit einer allmäligen Entfaltung des Bösen zum Behufe einer gründlichen Heilung desselben, so spricht man damit die Nothwendigkeit des Bösen überhaupt aus. Denn ein Böses, das als Grundrichtung innerlich vorhanden ist, bevor es sich in einzelnen Willensacten bethätigt hat, ist ein substantielles, eine der Potenz nach innerlich gegebene Masse der Sünde, welche eben deshalb nicht innerlich bleiben kann, weil alles Potentielle zur Actualität treibt. Der Mensch wird dann mit einem finstern Grunde, einem bösen Princip geboren, hat damit Anlage zum Bösen, und das wirkliche Böse ist nicht bloß in dem Sinne ein nothwendiges, wie wir es oben ausgeführt haben, sondern an und für sich wie das Gute. Leugnet man dagegen die Substantialität des Bösen und faßt die Vorstellung von einer Erbsünde im milderen Sinne auf, behauptet man, daß jedes Subject erst mit der wirklichen Sünde ein grundverkehrtes Princip in sich hineinsetze, so ist es die größeste Inconsequenz, mit dieser Vorstellung die andere von einem nothwendigen Sichoffenbaren des verkehrten Grundes verbinden zu wollen. Denn nach jener Ansicht kommt ja das Böse erst in allmäliger Vertiefung in den Willen, durchdringt in Folge wiederholter Acte erst das ganze Wesen des Menschen, kann daher auch nicht aus demselben ans Licht gezogen werden, man müßte denn auf widersinnige Weise annehmen, daß das Böse mit dem ersten verkehrten Willensacte sogleich in solider Masse in den Willen und von da in den substantiellen Grund des Menschen schlüpfte und nun durch

wirkliche Sünden aus demselben wieder herausgearbeitet werden müßte. So schwankt diese begrifflose Ansicht zwischen entgegengesetzten Extremen hin und her. Hat man nun die Einsicht in die wirkliche Nothwendigkeit des Bösen in dem Sinne, wie wir sie oben erörtert haben, so erscheint dadurch die Meinung von einer eben so nothwendigen Entwickelung des Bösen noch bedenklicher. Eine genaue Bestimmung des inneren Verhältnisses der Nothwendigkeit des bloß möglichen Bösen zu der anderen Nothwendigkeit oder dem Entwickelungsgesetze der Freiheit ist sehr schwierig, und man kann hier leicht, zieht man die dialektischen Momente der Willkür nicht sorgfältig zu Rathe, zu der Meinung getrieben werden, daß in letzter Instanz alles wirkliche und mögliche Böse in gleicher Weise nothwendig sei. Man kann nämlich darauf reflectiren, daß die verschiedenen Arten des möglichen Bösen eben sowohl wie das Böse überhaupt erst durch Realisirung dem Bewußtsein als mögliches Böse gegenübertreten; zwar braucht nicht jeder Einzelne das Böse in allen seinen Beziehungen zu verwirklichen, was ja auch bei der Verschiedenheit der Menschen und dem gegenseitigen Verhältniß vieler besonderen Sünden zu einander, vermöge welches sie sich gegenseitig ausschließen, unmöglich ist; was aber der Einzelne nicht vermag, vollbringt die Menschheit im Ganzen, und es dürfte schwerlich viele denkbare Formen der Sünde geben, die sich nicht zugleich als empirisch dagewesen nachweisen ließen. Dazu kommt, daß das göttliche Gesetz nicht bloß die widerstrebende Begierde weckt und zum Bewußtsein bringt, sondern umgekehrt auch die Sünde zu seiner Voraussetzung hat, so daß der Umfang der göttlichen Gebote und Verbote dem Umfange der schon in die Existenz getretenen Sünden entspricht. Bedenkt man außerdem, daß die subjective Empfänglichkeit für die erlösende Gnade einen bestimmten Grad des Schuldbewußtseins, dieses aber eine Reihe wirklicher Sünden voraussetzt, daß Gott deshalb alle Menschen dem Ungehorsam unterworfen, um alle zu begnadigen (Röm. 11, 32. Gal. 3, 22.): so wird man auch die wirkliche Sünde,

im Ganzen betrachtet, für nichts Zufälliges halten können. Die Lehre von der Erbsünde macht in dieser Hinsicht auch nur mit Adam eine Ausnahme, und es läßt sich leicht begreifen, wie die religiöse Vorstellung dazu getrieben wurde, indem sie so den engen Zusammenhang der möglichen und wirklichen Sünde, welche sie nicht gehörig schied, deren Nothwendigkeit sie aber bei dem gefallenen Menschen erkannte, aus einem zufälligen Acte ableiten und die göttliche Causalität dabei ausschließen wollte. Die früher erörterte Nothwendigkeit des Bösen als Bedingung des Guten erlaubt freilich nicht, eine solche Ausnahme zu machen, welche sich auch weder empirisch noch auch als ausdrückliche Schriftlehre nachweisen läßt; auf der andern Seite muß aber, wenn nicht überhaupt der Begriff der Freiheit und der Sünde aufgehoben werden soll, eine Ausgleichung der Zufälligkeit und Nothwendigkeit der wirklichen Sünde möglich sein, und es kommt nur darauf an, die richtige dialektische Vermittelung beider Seiten zu finden. Denken wir uns das Ideal menschlicher Entwickelung, so tritt das Böse nur so weit in den Willen als es zur Vermittelung des moralischen Selbstbewußtseins und zur Weckung des Gewissens nothwendig ist; dann bleibt es ein bloß mögliches, welches nie wirklich wird, weil es durch die Energie des Guten immer besiegt und ausgeschlossen wird. Daß eine solche Entwickelung in einem Zeitalter, in welchem das Gottesbewußtsein nach seiner moralischen Bedeutung entfaltet, das heilige Gesetz herrschende Vorstellung und das allgemeine Gewissen nach demselben geregelt war, in welchem also auch eine rasche Vermittelung der Subjectivität mit dem objectiv-sittlichen Geiste stattfinden konnte, unmöglich gewesen sei, läßt sich wissenschaftlich nicht beweisen, wenn man sonst eine das gewöhnliche Maaß übersteigende außerordentliche Individualität, einen religiösen Genius, voraussetzt. Eben so gewiß darf man aber auch behaupten — beweisen jedoch kann man es nur, wenn es als etwas Nothwendiges erkannt wird — daß bei allen Menschen, Christus ausgenommen, die Sünde nach dem Erwachen des moralischen Selbstbewußtseins keine bloß mögliche

bleibt, sondern immer auch in die wirkliche Existenz übergeht. In diesem Proceß ist zunächst nur der Kampf des Geistes wider das Fleisch als die Bedingung der wahrhaften Freiheit etwas Nothwendiges. Führte nun aber dieser Kampf *immer* zum Siege, so wäre auch der letztere etwas Nothwendiges in dem Sinne, daß es nicht anders sein könnte. Denn daß etwas anders sein *kann*, ohne jemals wirklich anders zu sein, führt zu einer bloßen matten Vorstellbarkeit des Andersseins und hebt in der That die Willkür auf. Es ist deshalb ferner nothwendig, daß jener Kampf im Besondern einen verschiedenen Ausgang habe, weil sonst mit dem sittlichen Selbstbewußtsein eine Stagnation der Freiheit einträte, und ein Feind, welcher *immer* besiegt würde, nicht gefährlich, das Gute kein wirklicher Triumph, keine wahrhafte Energie der Freiheit wäre. Damit ist über die Nothwendigkeit der einzelnen Acte der Willkür nicht entschieden; vielmehr ist nur die zufällige Seite der Selbstbestimmung, die endliche Erscheinung des Willens überhaupt als das Nothwendige gesetzt, und diese Nothwendigkeit ist in Beziehung auf die einzelnen Acte eben so wohl eine bloß intelligibele wie die früher betrachtete. Denn jede wirkliche Sünde bleibt als solche ein willkürlicher und zufälliger Act, welcher nicht bloß nicht sein *soll*, sondern auch — ein Laster, besonders sinnlicher Art, müßte denn den höchsten Grad erreicht und den Menschen zum Thiere und unter dasselbe herabgewürdigt haben — unterlassen werden *kann*. Die relative Unfähigkeit des Sünders, sich von der sündigen Gewohnheit loszureißen, ist keine absolute Unmöglichkeit; die strenge Nothwendigkeit findet hier nur als das allgemeine Gesetz der Freiheit ihre Stelle, kraft dessen der Sünder sich nicht plötzlich in einen Heiligen verwandeln kann, sondern nur das Resultat wiederholter und concreter Acte der Freiheit ist. Empirisch läßt sich freilich die Möglichkeit, daß auch der verhärtete Sünder in sich gehe und zum Guten umkehre, nicht beweisen, da eine Reihe von Erfahrungen durch eine entgegengesetzte aufgehoben wird, und dem Zweifler immer der Ausweg übrig bleibt, zu behaupten, daß in den Fällen, wo eine Be-

kehrung eingetreten, die Verhärtung noch nicht vollendet gewesen sei. Aber das Wesen der Freiheit, welches bei dem selbstbewußten Menschen nie in die bloße Naturnothwendigkeit übergehen kann, verlangt schlechterdings, daß man die Schwierigkeit und Unwahrscheinlichkeit — welche man auch wohl moralische Unmöglichkeit nennt — der Sinnesänderung nie bis zu einer wirklichen Unmöglichkeit steigert. Unabhängig von der Einwirkung der sittlichen Gemeinschaft wird freilich ein solcher Sünder von der Gnade nicht ergriffen werden; diese Seite der objectiven Vermittelung darf aber hier nicht mehr in Anschlag gebracht werden als bei der moralischen Sphäre überhaupt. Denn abgesehen vom objectiven Geiste hat der Mensch überhaupt kein Selbstbewußtsein, und das Gute wie das Böse ist dadurch in jedem Subjecte bedingt. Wir müssen daher behaupten, daß jede einzelne Sünde als solche ein Act unberechtigter Willkür und ein Zufälliges ist, das auch anders sein könnte, daß aber dessen ungeachtet das Eintreten derselben an eine höhere Nothwendigkeit, ein allgemeines Gesetz des Willens gebunden ist, in Folge dessen es der Willkür unmöglich ist, sich in allen Acten zur wahrhaften Freiheit aufzuheben. Wird diese Erscheinung als bloßer Erfahrungssatz ausgesprochen, so zollt man demselben ohne Ausnahme Beifall, und nur in höchster Selbstverblendung könnte ein Mensch es wagen, sich für sündlos auszugeben. Die Differenz der Ansichten dreht sich bloß um die Erklärung dieser Erscheinung; die ältere kirchliche Ansicht findet den Grund in dem Falle des Menschen und der daher sich schreibenden Concupiscenz, Andere in der Schwäche und Unvollkommenheit der menschlichen Natur überhaupt, dem Uebergewicht der Sinnlichkeit oder einem angeborenen finstern Principe. Aber keine dieser Erklärungen befriedigt, weil sie die Lösung des Problems der Freiheit außerhalb der Freiheit selbst suchen. Der Fall der Menschheit ist, auf den Gedanken zurückgeführt, die intelligibele Nothwendigkeit des Bösen, und diese ist, damit die Freiheit und das Gute kein bloßer Schein und kein eitles Spiel sei. Es geschieht auf diese Weise allerdings

Vieles in der Welt, was nach göttlicher Bestimmung nicht geschehen soll; aber die sittliche Weltordnung konnte nicht anders eingerichtet werden, wenn der absolute Zweck der freien Liebe und Seligkeit erzielt werden sollte. Auch hier heißt es: es ist zwar nothwendig, daß Aergernisse eintreten, doch wehe dem Menschen, durch welchen sie eintreten (Matth. 18, 7.). Es ist allerdings für den abstracten Verstand ein Widerspruch, daß Etwas im Einzelnen zufällig sei und dennoch im Allgemeinen nothwendig, daß es geschehen muß und dennoch nicht geschehen soll; dieser Widerspruch liegt nicht bloß in unserer Betrachtung, sondern in der Sache selbst, nämlich in der Dialektik der Willkür, um welche sich die ganze Sache bewegt. Wenn man deshalb gemeint hat, daß die Totalentwickelung der Menschheit eine excentrische, dem göttlichen Willen entgegenstrebende Richtung genommen habe, so heißt dies nach dem Maßstabe eigener Beschränktheit Gottes Weltplan meistern. Der ganze Proceß ist in der That nur die Bethätigung der Möglichkeit des Bösen; diese Möglichkeit ist keine reale, so daß das Böse immer nothwendig daraus hervorgehn müßte, auch keine bloße Vorstellbarkeit und Wählbarkeit, sondern die dialektische Bewegung der Willkür. Hält man in Abstracto an der Nothwendigkeit des bloß möglichen Bösen fest, ohne consequent bis zu diesem Punkte fortzugehen, so erfaßt man ein Schattenbild statt der lebendigen Wirklichkeit, und erklärt mit allen Reflexionen das fragliche Problem nicht. Was man als nothwendige Offenbarung einer in das Innere getretenen verkehrten Grundrichtung bezeichnet hat, ist die nothwendige Dialektik der Willkür mit dem möglichen und dem in einer Reihe von Acten auch schon verwirklichten Bösen, so daß dabei die intelligibele Nothwendigkeit mit der andern Nothwendigkeit, dem Entwickelungsgesetz der Freiheit, zusammenkommt. Der Kampf der Selbstverleugnung und Weltüberwindung kann nicht ein für allemal durchgekämpft werden, jedes Lebensalter bietet neue Versuchungen dar, die Jugend vorzugsweise zu Sünden des Leichtsinns, der Rohheit, des sinnlichen Genusses, das reifere Alter zum

Geize, zur Ehr- und Herrschsucht; vermag nun auch der Beste, selbst unter dem Beistande der göttlichen Gnade, die Concupiscenz nicht gänzlich in sich zu vertilgen und allen Anfechtungen siegreich zu widerstehen, tritt die Willkür mehr oder weniger von der wahrhaften Freiheit abgelöst als Widerspruch gegen das Gute in die Wirklichkeit, und steigern solche Acte bei denen, welche eifrig nach der Heiligung streben, die Intensität und das Selbstbewußtsein des Guten: so wird man nicht anstehen, diese Allgemeinheit der Erscheinung auf ein allgemeines Gesetz, also auf eine höhere Nothwendigkeit der geistigen Entwickelung zurückzuführen. Das tiefste Selbstbewußtsein über den Gegensatz der Freiheit haben Männer, wie Paulus, Augustinus, Luther, durch eigene innere Erfahrung erlangt. Da nun aber, wie schon oben bemerkt, der von der Willkür unabhängige und der durch dieselbe erst vermittelte Hang zum Bösen in der empirisch gegebenen Sünde nicht getrennt werden können, so ist die letztere auf der einen Seite immer Schuld des Subjectes und verdient Strafe, auf der andern Seite aber wird durch jenes Verhältniß eine an gewisse Bedingungen geknüpfte Vergebung der Sünde und Begnadigung des Sünders von Seiten Gottes nothwendig gemacht. Nach der Vorstellung von der Erbsünde büßt der Einzelne wegen seines natürlichen Zusammenhanges mit dem gefallenen Geschlechte, bevor er noch mit Selbstbewußtsein sündigte und obgleich er nichts anderes als sündigen kann; ein eben geborenes und noch ungetauftes Kind fällt der ewigen Verdammniß anheim. Durch eine solche Nothwendigkeit des Bösen wird in der That das sittliche Gefühl empört, und es gilt dagegen das Princip der Moralität überhaupt und das alte Sprüchwort: die Väter haben Herlinge gegessen und den Söhnen sind die Zähne stumpf geworden (Jer. 31, 29.). Die neuere Ansicht von der abnormen Entwickelung der ganzen Menschheit läßt die eigentliche Sünde zwar erst durch die Vermittelung der Willkür entstehen, aber auf dem Grunde eines angebornen Hanges zum Bösen; indem sie aber die Willkür nicht dialektisch auffaßt, und

mit den ersten Acten der Sünde ein verkehrtes Princip, eine vom Centrum ausgehende Zerrüttung der ganzen menschlichen Natur eintreten läßt, welche sich nothwendig weiter entwickeln und offenbaren muß, um geheilt zu werden: so kehrt sie damit auf einem Umwege zu der Meinung von der Erbsünde zurück, und schreibt dem angeblich zufälligen Act der ersten Sünde eine ganz unverhältnißmäßige Wirkung zu. Dieser extremen Ansicht von einer principiellen und damit nothwendigen Entwickelung des einmal eingetretenen Bösen, und der entgegengesetzten Pelagianischen und atomistischen Auffassung der Sünden in ihrer zufälligen Einzelnheit gegenüber, muß eine in dem Zufälligen waltende Nothwendigkeit, die Abnormität des Besondern innerhalb der normalen Gesammtbewegung begriffen werden. Hierbei ist zunächst der Irrthum zu beseitigen, welcher die Gesammtentwickelung der Menschheit und des einzelnen Subjects, als Aggregat aller besonderen Acte der Willkür vorgestellt, für etwas Nothwendiges, die besonderen Acte dagegen für das Zufällige erklärt. Denn wäre jenes Allgemeine ein solches, welches nicht anders sein könnte, so müßte auch die Zufälligkeit des Besondern bloßer Schein sein. Betrachtet man alle Erscheinungen nach dem Causalnexus und der Wechselwirkung, so konnte das Allgemeine der besonderen Erscheinungen nicht anders kommen als es wirklich gekommen ist, das eine Glied der Kette bedingt das andere, nichts tritt in abgerissener und zufälliger Weise ein. Bei dieser Betrachtungsweise ist aber die menschliche Willkür als solche nicht in Anschlag gebracht; es ist nur auf den Grund und die Ursache der wirklich eingetretenen Willensbestimmungen reflectirt, und da auch die Sünde ihre Gründe und Ursachen hat wie alles Existirende, so tritt sie gleich allen andern Existenzen in den Causalnexus ein, ist in ihrer Erscheinung der bloßen Zufälligkeit, welche man sich als ein Zusammenhangloses vorzustellen pflegt, entnommen. Aber die im Causalnexus sich offenbarende Nothwendigkeit ist bloß das Gesetz der Erscheinung, nicht die innere Nothwendigkeit der Dialektik der Willkür, und noch weniger die an

und für sich seiende Nothwendigkeit der Vernunft und wahrhaften Freiheit. Was in letzterm Sinne in der Geschichte überhaupt wie im Leben des Einzelnen nothwendig ist, läßt sich nicht durch die bloß empirische Betrachtung, sondern aus der Idee der Freiheit erkennen. Der substantielle Kern aller geschichtlichen Entwickelung tritt nach der höheren Nothwendigkeit der Idee ins Leben, die besondere Vermittelungsform dagegen bloß nach dem Gesetze der Erscheinung. Faßt man die Geschichte bloß nach dem letztern auf, so muß es als ein müßiges Spiel der Reflexion erscheinen, allerlei mögliche Fälle zu setzen, wie diese oder jene Begebenheit sich hätte anders gestalten können, wenn diese oder jene Bedingung, durch welche das Ganze in den wirklich eingetretenen Gang geleitet wurde, gefehlt hätte; die Geschichtsbetrachtung darf überhaupt die Idee der Freiheit nicht getrennt von der empirischen Erscheinung auffassen, darf daher auch nie das Gesetz der Erscheinung außer Acht lassen. Der philosophischen und religiösen Betrachtung dagegen, welche die Erscheinung nach ihrer inneren Reflexion in die menschliche Willkür begreift, entsteht die Gewißheit, daß Vieles in der Geschichte hätte anders kommen können und sollen. Nirgends erscheint der Strom göttlich nothwendiger Freiheit in ungetrübter Weise, allenthalben mischt sich Willkür und Sünde ein, und es ist ein eben so verkehrter Pantheismus, wenn man alle einzelnen Erscheinungen der sittlichen Welt als göttliche Veranstaltung und Schickung, als wenn man alle Naturobjecte als Erscheinungen und Modificationen des göttlichen Wesens ansieht. Aber die höhere Einheit der sittlichen Welt würde gänzlich zerfallen, wenn nicht beide Seiten, die freie Nothwendigkeit der Idee und das Gesetz der Erscheinung, in vermittelter Beziehung zu einander ständen, und zwar in einer solchen, die nicht erst nachträglich, etwa nach dem Sündenfalle, in die Weltordnung eingeführt, sondern ursprünglich damit gegeben ist. Denn ohne Willkür ist ja die wahrhafte Freiheit, ohne die Erscheinung die Idee des Willens unmöglich. Die normale Entwickelung muß daher von vorn herein

auf die abnorme, die concentrische Bewegung auf die excentrische berechnet sein; beide Seiten sind nur als negative Momente an einander, und zwar so, daß das Normale als die Macht über das Abnorme als seinen Widerspruch erscheint, beide Seiten aber in der äußern Wirklichkeit dem Gesetz der Erscheinung gleichmäßig unterworfen sind. Die Sünde erhält dadurch auf der einen Seite freien Spielraum ohne deshalb das Gute überhaupt vernichten zu können, auf der andern Seite ist ihr dadurch aber auch eine Schranke gesetzt; sie ist kein bloß excentrischer Taumel der Willkür, dessen Ausdehnung und Folgen sich gar nicht berechnen ließen, sondern bei aller Willkür im Einzelnen dennoch an dies Gesetz der Weltordnung überhaupt gebunden und damit an und für sich dem göttlichen Willen unterworfen, wenngleich derselbe, da er selbst Freiheit ist, nicht unmittelbar in das Treiben der Willkür eingreifen kann. Der absolute Zweck kann immer nur in seiner besondern, durch Individualität, zufällige Umstände, Sünde, bedingten Erscheinung getrübt werden, seine Realität gewinnt derselbe aber trotz aller Hemmungen und Verzögerungen zuletzt dennoch, es stehen ihm unendlich viele Vermittelungen zu Gebote, und auf eine Spanne Zeit kommt es ihm in seinem Entwickelungsgange nicht an. Ist nun die endliche Erscheinung der Freiheit überhaupt ein Vermittelungsproceß nothwendiger und zufälliger Acte, welche das Gesetz der Erscheinung zu einem äußerlichen Zusammenhange verknüpft, die sich aus ihren Gegensätzen wiederherstellende Idee aber zur höheren Einheit des siegreichen und wirklichen Guten aufhebt: so müssen auch die vereinzelten Acte des in die Existenz getretenen Bösen, zu einer allgemeinen Vorstellung vereinigt, eine nothwendige und zufällige Seite zugleich haben; eine zufällige als Bethätigung der Willkür, eine nothwendige als Bedingung der wirklichen Willkür. Denkt man sich aus der menschlichen Entwickelung alles Böse hinweg, so erhält man ein unlebendiges Gemälde ohne Schatten und energische Farbentöne, der Vorstellung ähnlich, welche Manche von dem seligen Leben in der unmittelbaren Anschauung Gottes haben.

Geht man von der Hypothese aus, daß die menschliche Gesammtentwickelung seit dem Sündenfalle excentrisch geworden, also nie eigentlich normal gewesen sei, so sucht man die Eintönigkeit und Unbeweglichkeit jenes Bildes daraus zu erklären, daß der Menschheit mit der Sache selbst auch die Anschauung der normalen Entwickelung verloren gegangen sei, daß sie deshalb nicht im Stande sei, die leeren Stellen, welche durch Abstraction von allem Bösen entstehen, durch anderweitige Elemente auszufüllen. Allein dieses Unvermögen legt bei näherer Erwägung vielmehr Zeugniß ab für die Unmöglichkeit der Sache selbst. Ist nämlich die Intelligenz, welche sich doch zur lebendigen Anschauung eines in sich concreten Gottes zu erheben vermag, nicht im Stande, ein concretes Selbstbewußtsein ihres eigenen Processes zu gewinnen, sobald sie den Widerspruch aus demselben ganz hinausweist: so muß dieser Widerspruch selbst die Bedingung und ein Reizmittel jenes Processes sein, und die energische Wirklichkeit des Guten ist so nur vermöge der Existenz des Bösen. Die Analogie der äußern Natur, in welcher alle lebendige Bewegung aus einem Setzen und Aufheben von Gegensätzen erwächst, darf freilich nur mit Vorsicht und bedeutender Modification auf die Entwickelung der Freiheit angewendet werden; denn, streng genommen, würde dieselbe zu viel, nämlich die Nothwendigkeit alles Bösen, beweisen. Die Freiheit unterliegt nur nach ihrer ganz abstracten Seite, nach welcher sie mit der Bewegung der Natur überhaupt identisch ist, demselben Gesetze der dialektischen Vermittelung; ihre eigenthümliche Dialektik muß dagegen aus ihr selbst begriffen werden. Deshalb sind denn auch die unbestimmt allgemeinen Behauptungen von der Nothwendigkeit des Bösen, zumal wenn dieselben vom naturphilosophischen Standpunkte aus aufgestellt werden, unwissenschaftlich und anstößig. Die Nothwendigkeit des Bösen, wenn man nicht etwa das Gesetz der Erscheinung meint, darf nur auf die Dialektik der Willkür bezogen werden, das Nothwendige besteht nur in dem Umschlagen dieser Dialektik in ihre extremen Seiten, wobei diese selbst aber ein Zufälliges sind.

Weil das Nothwendige sich auf beide Seiten des Gegensatzes gleichmäßig bezieht, so ist ein solches Zerfallen in das Zufällige möglich. Welches Böse nun aber im Besondern nothwendig und welches dagegen zufällig sei, läßt sich weder wissenschaftlich noch praktisch bestimmen, weil durch jede nähere Bestimmbarkeit das Wesen der Willkür aufgehoben würde. Man kann deshalb sich nur an dem innern Widerspruche, welchen die Willkür bildet, herumbewegen, muß sich im Allgemeinen halten und nur darauf bedacht sein, unrichtige Ansichten, welche die Natur der Willkür verkennen, auszuschließen. In der That erkennen alle Theorieen, welche die Sündlosigkeit des Menschen leugnen, diese dialektische Nothwendigkeit des Bösen, welche Schuld und Strafe nicht aufhebt, an, und man weicht nur in der Gedankenverknüpfung der dabei in Betracht kommenden Momente und in der Art und Weise, wie man jene Nothwendigkeit mit der ursprünglichen Natur des Menschen in Einheit setzt, von einander ab. Jene Differenz ist mehr formell, diese dagegen wesentlich. Kehren wir nun noch einmal zu der Paulinischen Lehre zurück, nach welcher die Vermehrung der Sünde eine göttliche Veranstaltung ist, so vereinigen sich darin mehrere der bisher erörterten Beziehungen. Das Gesetz kann nämlich an und für sich nur den Zweck haben, das Bewußtsein der Sünde und den Kampf des Geistes wider das Fleisch zu wecken; damit veranlaßt es zugleich eine Reihe besonderer Sünden, ohne sie aber eigentlich zu bewirken. Das Letztere würde nur dann der Fall sein, wenn auf dem gesetzlichen Standpunkte gar keine Freiheit und kein Beistand der göttlichen Gnade stattfände, was man aus der Paulinischen Schilderung des menschlichen Unvermögens, den Forderungen des Gesetzes zu genügen (Röm. 7, 7—25.), welche bloß wegen des Gegensatzes zur Erlösung so schroff ausgefallen, nach der übrigen Lehre des Apostels aber relativ zu fassen ist, nicht folgern darf. Außerdem liegt in jener Vorstellung der Gedanke von dem nothwendigen Entwickelungsgesetze der Freiheit überhaupt. Nicht bloß das Individuum, sondern auch die Mensch-

heit überhaupt trägt das Resultat der vorangehenden Acte der Freiheit in sich; Gutes und Böses gestalten sich in ihrer besondern Erscheinung in den verschiedenen Lebensperioden und Zeitaltern verschieden, und das Gesetz in seinen besonderen Geboten erwächst selbst aus der dialektischen Bewegung der Gegensätze des Selbstbewußtseins. Da nun die normale Seite der Entwickelung auf die abnorme berechnet ist, so kann eine Wechselbeziehung da sein, ohne daß deshalb das an und für sich Nothwendige von dem Zufälligen als solchem abhängig würde. Indem sich nun beide Seiten in ihrer Beziehung auf einander fortbewegen, so muß die Differenz der Momente des Willens immer mehr zu einem innern Zwiespalt des Selbstbewußtseins werden; das göttliche Gesetz wird immer genauer bestimmt und auf alle besonderen Acte des Willens bezogen, und der natürliche Wille, durch die traditionelle Masse des Unsittlichen angesteckt und innerlich verkehrt, fühlt sich immer mehr dem göttlichen Gesetze entfremdet. Kommt eine Zerrüttung und relative Auflösung der objectiven Sittlichkeit, der substantiellen Basis aller subjectiven Freiheit, hinzu, und gewinnt das einzelne Subject dadurch eine mehr isolirte Stellung zum sittlichen Zwecke: so muß sich auch das Bewußtsein von dem Unvermögen der subjectiven Freiheit, den heiligen Willen Gottes zu erfüllen, immer lebendiger ausbilden. Denn wie das Gesetz durch die sittliche Gemeinschaft vermittelt ist, so auch die Einheit des göttlichen und subjectiv-menschlichen Willens in der Liebe und Gnade. Jener Zwiespalt des Innern und diese Auflösung der objectiven Sittlichkeit, wie sie zur Zeit der Stiftung des Christenthums mehr oder weniger verbreitet war, schlug in die Erlösung und Versöhnung der Welt mit Gott, das Selbstbewußtsein der Liebe und Gnade um, womit unmittelbar die Stiftung einer höheren geistigen Gemeinschaft verbunden war, welche die Negation der bestehenden objectiven Welt als einer vom heiligen Geiste entblößten Sphäre zu ihrer Voraussetzung hatte. Die Entwickelung der bereits vorhandenen Sünde zum Bewußtsein des inneren Zwiespalts, der Schuld

und der Erlösungsbedürftigkeit war göttliche Veranstaltung, aber nur als Durchgangspunkt und als Mittel zum Zweck, der Erlösung und Stiftung der Kirche; das Gesetz in seinem dialektischen Verhältniß zur Sünde bildete den unendlichen Anstoß zur Ausbildung der Gegensätze, und insofern bewirkte Gott selbst, aber nur nach dem Gesetze der Entwickelung der Freiheit, eine Vermehrung der Sünde. Als Mittel zum höheren Zweck konnte dieser Proceß aber erst gewußt werden, als der Zweck bereits erreicht war, gleichwie der gesetzliche Standpunkt erst vermöge der wahrhaften Freiheit innerlich begriffen werden konnte; deshalb sprach zuerst der Apostel Paulus, dem man mit Recht die Anfänge einer christlichen Philosophie der Weltgeschichte zuschreibt, jene Erkenntniß aus. Hätte aber der Apostel die Sünde als ein bloß Zufälliges angesehen, so würde er auch ihre historische Gestaltung nicht auf den göttlichen Willen oder ein Entwickelungsgesetz haben zurückführen können; denn unter jener Voraussetzung könnte der Sünde nur eine Schranke gestellt und die Weltordnung dagegen gesichert, dieselbe aber nicht als dialektisches und negatives Moment der Gesammtentwickelung angesehen werden. Die anderen oben erwähnten Aussprüche der Schrift, nach denen Gott die Sünde durch Sünde straft, sind bloß volksmäßige Vorstellung des von Gott angeordneten Entwickelungsgesetzes der Freiheit und haben nur insofern Schwierigkeit, als Verstockung und Begnadigung zuweilen als Acte reiner Willkür Gottes bezeichnet werden. Diese Seite der Betrachtung wird von uns in einem späteren Zusammenhange zu berücksichtigen sein. — Es begegneten uns im Verlauf der bisherigen Erörterung der Nothwendigkeit des Bösen fünf besondere Weisen, wie der Begriff der Nothwendigkeit von dem Freien prädicirt werden kann, nämlich als an und für sich seiende Nothwendigkeit des Guten, als Entwickelungsgesetz der Freiheit überhaupt, als intelligibele Nothwendigkeit des Bösen, als Nothwendigkeit der Dialektik der Willkür und endlich als Gesetz der äußeren Erscheinung der Freiheit. Eine Verwechselung und Vermischung dieser

besonderen Formen muß zu Mißverständnissen und Irrthümern, zu falschen Consequenzen oder bedenklichen und alle Moralität untergrabenden Behauptungen führen; auf wissenschaftlichem Gebiete können dergleichen oberflächliche Ansichten aber immer nur aus Mangel an gehöriger Sonderung der verschiedenen Formen des Nothwendigen und an Einsicht in die dialektische Natur der Freiheit hervorgehen. Werden alle Seiten gehörig erwogen und begränzt, so kann die Behauptung der Nothwendigkeit des Bösen nichts Anstößiges haben. Wie aber schon früher bemerkt wurde, darf dieselbe nur in der strengen Wissenschaft aufgestellt werden; auf dem praktisch-religiösen Gebiete dagegen hat man sich bloß an die Nothwendigkeit des Kampfes zwischen Geist und Fleisch zu halten, und das relative Unvermögen des subjectiv-menschlichen Willens in Beziehung auf diesen Kampf und den verheißenen Beistand der göttlichen Gnade zu betrachten.

Durch die bisherige Untersuchung haben wir uns in den Stand gesetzt, nun auch die Frage zu beantworten, ob das Böse seinem Ursprunge und Wesen nach erklärt und begriffen werden könne, oder ein unbegreifliches Geheimniß der Welt sei. Bejaht man die Frage, so bieten sich vier mögliche Weisen der Ableitung des Bösen dar, welche man entweder in ihrer Besonderheit oder verschiedentlich mit einander verknüpft zu besonderen Theorieen ausgebildet hat. Entweder liegt das Böse in der Substanz des Willens, jeder Mensch wird mit zwei von einander — wenigstens relativ — unabhängigen Principen, einem guten und einem bösen, geboren, und der wirkliche Wille ist nur die Bethätigung dieses ursprünglich gesetzten Zwiespaltes. Diese dualistische Ableitung des Bösen ist im Besondern wiederum verschiedener Modificationen fähig. Leugnet man die Substantialität des Bösen und hält sich an den Standpunkt der Differenz der Willensmomente, so kann man entweder einseitig auf die unmittelbare Naturbasis, oder eben so einseitig auf das formelle Ich der Willkür reflectiren. Auf jener Seite bildet sich die Meinung,

daß das Böse aus einem Uebergewicht der sinnlichen Natur über die Vernunft abzuleiten sei, auf dieser Seite, daß es seinen Ursprung in dem Mißbrauch der Freiheit habe, oder, da dies ein tautologischer Satz ist, sofern doch nur die Freiheit sich selbst mißbrauchen könnte, daß es aus einer Selbstverkehrung, einem Abfall der Willkür von Gott und der wahren Freiheit zu erklären sei. Da diese beiden extremen Ansichten Inhalt und Form der Willkür auseinander reißen und damit diese selbst, also die nothwendige Voraussetzung des Bösen, verlieren, da sie beide ferner das Böse nur als ein Zufälliges betrachten können und daher seine empirische Allgemeinheit nicht erklären, so treiben sie zu der vierten Ansicht fort, welche das Böse aus dem Verhältniß des endlichen Willens zur Idee der Freiheit erklärt, was im Besonderen auf sehr verschiedene Weise geschehen kann; nur sind dabei immer die Substantialität des Bösen ausgeschlossen und die Abstractionen der zweiten und dritten Ansicht vermieden. Verneint man dagegen obige Frage und betrachtet das Böse als einen grundlosen und unerklärlichen Act der menschlichen Willkür, so giebt man, genauer angesehen, ebenfalls eine Erklärung des Bösen, nur eine ungenügende, und wird eben dadurch zu der Meinung geführt, daß es überhaupt unbegreiflich sei. Diese Ansicht ist nämlich im Wesentlichen die dritte der vorher aufgeführten möglichen Erklärungsweisen; sie hält sich an die abstracte Form der Willkür, das formelle Ich, welches sie fälschlich Willen und Willkür nennt, und läßt das andere Moment des endlichen Willens bei Seite liegen. Wir wollen diese Meinung zuerst etwas näher würdigen und darnach die übrigen Erklärungsversuche in der Kürze beleuchten.

Die Meinung von der Unbegreiflichkeit des Bösen tritt in zwei besonderen Gestalten auf; man geht entweder von einem vollkommenen Urstande der Menschheit aus, oder von einem anerschaffenen formellen Willen. Nach jenem Gesichtspunkte behauptet man, Gott habe den Menschen vollkommen und rein, also auch ohne Selbstsucht erschaffen, die letztere könne sich auch nicht natürlich

und allmälig gebildet haben, weil sie in diesem Falle schon in der menschlichen Natur gelegen hätte, sondern sie müsse durch eine Thatsache, einen unerklärlichen Act der Willkür, einen Abfall des Willens von der Liebe eingetreten sein. Das Böse habe deshalb nur einen Anfang, keinen Ursprung; denn der letztere setze eine Ursache und einen zureichenden Grund voraus, nähme man diese aber bei dem Bösen an, so würde dasselbe schon vor dem in die Existenz getretenen bösen Willensacte in der menschlichen Natur vorhanden gewesen sein, da ja die Folge an sich im Grunde, die Wirkung in der Ursache enthalten sei. Diese Betrachtungsweise konnte sich besonders als vernünftig empfehlen, wenn man von der Ansicht ausging, daß das Böse und der Sündenfall Negation und Privation sei; da das Negative nichts wirkt, so scheint es auch der Ursach zu ermangeln, und Augustinus konnte es für eben so widersinnig erklären, danach zu fragen, als wenn Jemand die Finsterniß sehen oder das Stillschweigen hören wollte. Was nun aber weder Grund noch Ursache hat, ist unerklärlich und kann, wenn es sich erfahrungsmäßig dennoch findet, nur als grauenvolles Geheimniß angestaunt werden. Einen ähnlichen Gang nimmt die Reflexion, wenn sie von einer allen Menschen angeborenen formalen Freiheit ausgeht. Man giebt dann zu, daß dieser Wille ursprünglich die Möglichkeit, sich auf entgegengesetzte Weise zu bestimmen, an sich hatte, behauptet aber, daß die Sünde sich zu dem Willen nicht wie die Folge zu ihrem Grunde verhalte, weil sonst die Sünde schon an sich in der Freiheit enthalten wäre, wie etwa die Pflanze im Saamenkorne, und auf diese Weise Gott selbst als Urheber des Bösen angesehen werden müßte. Die Freiheit, sagt man, kann nicht positiver Grund des Guten und zugleich seines diametralen Widerstreites, des Bösen, sein; sie ist nicht ein Vermögen des Guten und zugleich des Bösen, weil dadurch ihre Einheit zerrissen würde. Als bloß formale Freiheit enthält sie für keine Richtung den zureichenden Grund, und das Böse als Willkür geht auch aus keinem zureichenden Grunde hervor, sondern ist

seinem Wesen nach das Grundlose, ein Heraustreten aus allem vernünftigen Zusammenhange, daher unbegreiflich, das absolute Geheimniß der Welt, welches in der Natur des Bösen selbst begründet ist und deshalb nie aufgeklärt werden kann. Wenn man daher den Uebergang von einem reinen Urstande der Menschheit zum Bösen für unerklärlich hält, so ist damit nichts gesagt, als was eben schon im Begriffe des Bösen liegt. Da nun aber der Wille es ist, welcher das Böse auf grundlose Weise verwirklicht, so läßt sich dies nur denken, sofern der formale Wille die Macht des Werdens, die sich selbst erfüllende Form ist, und als solche im Unterschiede von allen Naturkräften etwas verursachen kann, was doch nicht aus ihm folgt. Diese Freiheit ist nicht der Grund, sondern nur die Voraussetzung für das Dasein des Bösen, also nur der Möglichkeitsgrund, seine Wirklichkeit nimmt das Böse sich selbst. Das Gute hat zwar in der formalen Freiheit ebenfalls keinen zureichenden Grund, ist aber dessenungeachtet nicht grundlos, wie das Böse, sondern durch eine göttliche Ordnung, einen heiligen Zusammenhang der sittlichen Welt begründet und getragen und deshalb auch begreiflich und durchsichtig. Geht diese Ansicht consequent zu Werke, so spricht sie dem Bösen nicht bloß den zureichenden Grund, sondern auch die Ursache ab; die einzelnen bösen Handlungen haben dann zwar in dem zerrütteten Zustande des Willens ihren Grund, die Ursünde aber, aus welcher diese Zerrüttung erst hervorgegangen, ist keine Wirkung aus einer vorangegangenen Ursache, sondern selbst nur eine Ursache in Beziehung auf die bewirkte Zerrüttung. — Die erste Gestalt dieser Ansicht fällt in den wesentlichen Punkten mit der zweiten zusammen. Dort wird zwar die reale, hier bloß die formale Freiheit als das Unmittelbare und Empirisch-Erste vorausgesetzt, der Uebergang des ursprünglich reinen Willens zur Sünde erscheint aber auf beiden Seiten als ein Abfall, ein Abbrechen des immanenten Zusammenhanges der sich entwickelnden realen Freiheit, nur daß dieser Zusammenhang dort ein wirklicher, hier ein an sich zum Grunde liegender ist. Das

formelle Ich abstrahirt von allem vernünftigen Inhalt, concentrirt sich als abstractes Fürsichsein, und setzt nun auf unbegreifliche Weise einen unvernünftigen Inhalt in sich, bestimmt sich zur Sünde. In diesem Acte ist zwar ein Unterschied der reinen Form und des bestimmten Inhalts gegeben, aber dieser Inhalt geht nicht als Folge aus der inhaltsleeren Form hervor, auch nicht aus der neutralen Naturbasis der Freiheit, vielmehr ist das formelle Ich eine schöpferische, wunderbare Macht, welche etwas verursachen kann, was eine neue Schöpfung und in nichts schon Vorhandenem begründet ist. Zu einer solchen Construction der formalen Freiheit meint man durch Thatsachen des Bewußtseins und der Erfahrung genöthigt zu sein. Wir haben aber durch genauere Analyse der Willkür und der Momente der Differenz des Willens gesehen, daß das formelle Ich weder ein angeborenes und unmittelbar gegebenes, noch ein unabhängig von den übrigen Momenten der Differenz für sich bestehendes Moment des Willens ist. Das Ich, welches sich selbst bestimmt, hat immer schon einen irgendwie erfüllten Hintergrund seines Wesens, die abstracte Allgemeinheit ist keine schöpferische, sondern nur eine vermittelnde Macht, und die den besonderen Willensact begleitende Reflexion setzt schon den Unterschied, die Endlichkeit und Abhängigkeit in jenes angeblich selbständige Abstractum. Es ist die einseitige Reflexion, welche die formelle Freiheit erst zu einem Wunder zurechtmacht, und dann nicht begreifen kann, wie sie eines entgegengesetzten Inhaltes fähig sei. Außerdem findet bei obiger Reflexion ein Mißverständniß und Mißbrauch des logischen Gesetzes vom zureichenden Grunde (ratio sufficiens) Statt. Dieses Gesetz hat nämlich ursprünglich bloß logische, keine metaphysische Bedeutung: Grund und Folge sind Bestimmungen des formellen Denkens im Unterschiede vom Sein, daher wohl zu unterscheiden von Ursach und Wirkung, Substanz und Accidenz, Begriff und Object, worin die Seite des Seins mitgesetzt, welches daher logisch-metaphysische Kategorieen sind. Sagt man daher: Alles hat seinen zureichenden Grund, so heißt dies:

jede Existenz muß als etwas in sich Unterschiedenes, muß als Folge eines vorangehenden Grundes gedacht werden, und dieser Grund muß ein zureichender sein, muß alle Momente der Folge enthalten, muß diese also decken, weil sonst diese bestimmte Existenz aus demselben nicht hätte hervorgehen können. Da Grund und Folge bloß formelle Bestimmungen sind, und daher keinen an und für sich bestimmten, realen Inhalt haben, so ist der Grund als solcher nicht wirksam noch hervorbringend oder schöpferisch; jenes wird er erst als Ursache, welche eine Wirkung haben muß, dieses als Zweck oder Begriff, welcher immanente Bewegung von Form und Inhalt oder Selbstbestimmung, diesen Ausdruck im allgemeinen Sinne gefaßt, ist. Daher sagt man im gewöhnlichen Sprachgebrauche: eine Existenz geht aus dem Grunde hervor oder der Grund hat seine Folge, wobei möglich ist, daß die Folge auch nicht eintritt. Im Naturgebiete hat die Kategorie des Grundes und der Folge in dieser formellen Gestalt keine Realität, weil die Natur nicht für sich seiendes Denken ist, sie muß sich vielmehr zur concreten Gestalt von Ursach und Wirkung verdichten. Wird aber der Causalnexus rein formell aufgefaßt, so wird aus demselben wiederum die bloß ideale Bewegung von Grund und Folge. Jede Wirkung läßt sich daher auch als Folge, jede Ursache als Grund betrachten; der Causalnexus umschließt jene rein-logischen Bestimmungen, während das Umgekehrte nicht der Fall ist. Weil nun aber im Naturgebiete formelle Gründe als solche gar nicht existiren, sondern nur Ursachen, so müssen alle Gründe, welche das Denken aus den Ursachen analytisch entwickelt, zureichende Gründe sein. Denn eine Ursache muß immer wirksam sein, weil sie erst durch die Wirkung zur Ursache wird; bestimmt man daher die Wirkung formell als Folge, so muß dieselbe, eben weil sie eingetreten ist, auch ihren zureichenden Grund gehabt haben. Ob der Grund überhaupt zureichend war, erkennt man nur an der eingetretenen Folge. In der Sphäre des geistigen Lebens giebt es viele Gründe, welche keine Folgen haben; sie gehören dem formellen Denken, der

Reflexion an, und werden erst zu Ursachen, die etwas wirken, wenn der formelle Gedanke zum Willen wird und damit den Grund zum Beweggrunde macht. Hier zeigt daher die wirkliche Willensbestimmung, ob die Gründe zureichend, also auch im Stande waren zu Motiven zu werden; die Ursachen setzen zugleich Gründe voraus, und der Uebergang der letzteren zu den ersteren ist innerlich und dialektisch zu fassen, weil hier nicht das Denken einer äußeren Existenz gegenübertritt, sondern das formelle Denken sich an ihm selbst zum concreteren Willensacte fortbestimmt. Deshalb läßt sich kein bestimmter Punkt fixiren, wo der Grund zum Motiv wird, die Reflexion zur Neigung und zum Entschlusse fortgeht; die abstracten Bestimmungen von Grund und Ursache sind hier in der concreteren Gestalt von Denken und Wollen zu betrachten, und ihr inneres Verhältniß zu einander ist nach der im ersten Abschnitte erörterten Dialektik beider Momente zu beurtheilen. Ist nun der Wille, mag man ihn noch so formell bestimmen, Ursach, die etwas wirkt, so ist derselbe auch, kraft des im Willen mitgesetzten Denkens, Grund, der eine Folge hat; das Letztere ist nur die Auflösung der wirksamen Ursächlichkeit in die abstractere Bewegung des Denkens. Deshalb ist es widersinnig, dem Willen die Macht zuzuschreiben, etwas zu verursachen, was doch nicht aus ihm folge. Denn die Macht, etwas zu verursachen, ist die Selbstbestimmung zur Ursache und damit auch zur Wirkung; die Selbstbestimmung ist aber nicht ohne Denken möglich, dieses Denken wiederum, welches in der Selbstbestimmung, also der Besonderheit des Allgemeinen, mitgesetzt ist, kann nicht bloß das r e i n e Denken oder das Setzen des formellen Ich sein, weil es dadurch zu keiner Besonderheit käme, vielmehr muß im Denken selbst das Moment der Besonderheit schon mitgesetzt sein, es muß zur Reflexion, zum Bewußtsein, zu einer irgendwie erfüllten Bewegung des Gedankens geworden sein. Ist nun diese Bewegung der Art, daß sie einen Willensact zur Folge hat, so bildet sie für denselben den zureichenden Grund. Da nun aber das Denken nicht äußerlich neben dem

Willen und der Gesinnung herläuft, sondern die bestimmte Denkweise in ethischen Dingen durch die Willensrichtung bedingt ist: so hat auch ein bestimmter Denkact, welcher einen Willensact veranlaßt oder begleitet, seinen Grund in den vorhergehenden Willensacten, und so läßt sich nach dem Gesetze der Erscheinung der Freiheit das Verhältniß von Grund und Folge, Ursach und Wirkung im Einzelnen zurückverfolgen, so daß beide Seiten, Denken und Wollen, bald das Eine bald das Andere sind. Aber nur nach der Seite der endlichen Erscheinung des Willens leiden diese Verstandeskategorieen auf denselben Anwendung; in der dialektischen Fortbewegung der Freiheit sind beide Seiten in einander, und in seiner an und für sich seienden Totalität oder als Idee der Freiheit hat der Wille alle Bedingungen und Vermittelungen zur concreten Identität aufgehoben. Wenn man dem Bösen den zureichenden Grund abspricht, so versteht man unter dem letztern gewöhnlich den vernünftigen Zusammenhang und die höhere Zweckmäßigkeit, also den vor dem gebildeten und sittlichen Urtheile gültigen Grund; das Böse ist ein Grundloses, sofern es der absoluten Berechtigung des Guten gegenüber seine Existenz nur durch Anmaßung hat. Dies ist aber gar nicht der Sinn, in welchem jenes logische Gesetz die Kategorie nimmt; nach ihm hat vielmehr Alles, auch die zufällige und verkümmerte Existenz der äußern Natur wie der größeste Frevel seinen zureichenden Grund, sofern Alles dem Denken als ein in sich Unterschiedenes und Vermitteltes erscheint. Zureichend und Sittlich-gut muß hier wohl unterschieden werden; das Zureichende bedeutet nur die affirmative Seite der Sache, wodurch die Existenz überhaupt bedingt ist, und nur die reine Negation, das Nichts ist so das Grundlose. Deshalb ging auch diese ganze verkehrte Betrachtungsweise des Bösen von der Ansicht aus, welche dasselbe in abstracter Oberflächlichkeit als bloße Negation oder Privation bestimmte. Da wir das Böse aber als Widerspruch der Momente der Idee gefunden haben, so sind alle abstracten Kategorieen: Unendlichkeit, Endlichkeit, Position, Negation,

Realität, Grund, Substanz gar nicht geeignet, den viel tieferen und concreteren Gegensatz des Guten und Bösen auszudrücken. Schiebt man nun, um sich über diesen abstracten Formalismus zu erheben, der Kategorie des Grundes die Bedeutung der Idee unter, als ob der Grund der vernünftige Zusammenhang und die höhere Zweckmäßigkeit der sittlichen Welt wäre, so stimmt dazu nicht die entsprechende Kategorie der Folge, da ja das subjective Gute keinesweges aus jenem Zusammenhange einfach hervorgeht, sondern durch die Freiheit vermittelt ist. Giebt man das Letztere zu und bewegt sich dennoch in jenen Kategorieen, so muß daraus nothwendig Unklarheit und Begriffsverwirrung hervorgehen. Auf der anderen Seite verwechselt man die Bestimmung des Grundes, wie sie in jenem logischen Gesetze gemeint ist, mit dem Naturgrunde oder der Substanz; man spricht deshalb der Ursünde den Grund und die Ursache zugleich ab, weil sonst das Böse schon in der menschlichen Natur gelegen hätte. Stellt man sich freilich ein plötzliches Umschlagen der vollkommenen Heiligkeit und Weisheit in die Sünde vor, so hat die letztere im wirklichen Selbstbewußtsein gar keinen Anknüpfungspunkt, hat in der Weisheit keinen Grund und in der Heiligkeit keine Ursache, sondern ist ein unbegreifliches Abbrechen der concreten Identität. Wollte man ihr dennoch Grund und Ursache zuschreiben, so müßten diese in dem Residuum der Natur, welches in die zum Selbstbewußtsein und Willen entwickelte Vollkommenheit nicht aufgegangen wäre, gesucht werden; dies wäre aber gegen die Voraussetzung einer ursprünglich reinen und gegensatzlosen Natur. Aber bei dieser Betrachtungsweise ist das allmälige und dialektische Werden des Guten und Bösen gänzlich verkannt; träte das Böse ohne alle Vermittelung des Selbstbewußtseins innerhalb der Differenz der Momente mit Einem Schlage in die Existenz, so müßte es freilich entweder aus der Substanz kommen, oder ohne Grund und Ursache sein. Diese Alternative wird aber vermieden, sobald man die Dialektik des moralischen Gegensatzes begriffen hat und die Ursprünglichkeit und

Unmittelbarkeit der menschlichen Natur zu unterscheiden weiß. Die Substanz als solche ist weder Denken noch Wollen; um dieses zu werden, muß sie sich zum Subject aufschließen, was durch kein einfaches Hervorgehen des substantiellen Inhalts, sondern durch ein Auseinanderschlagen in die Seiten der Differenz und durch lebendige Vermittelung dieser Seiten geschieht. Die Substanz ist daher nur der Möglichkeitsgrund für das Gute und Böse, Wirklichkeit gewinnt beides erst in der aufgehobenen Substanz oder im Subjecte, das Gute durch immanente Entwickelung der substantiellen Grundlage, durch Verklärung der Substanz zur Idee, das Böse als negatives, aber nothwendiges, Moment dieses freien Processes. Das Böse ist deshalb nichts Substantielles, weder im Sinne der natürlichen Unmittelbarkeit noch der immanenten Selbstbestimmung der Idee, aber seinen Grund und seine Ursache, also die formelle und reale Bedingung der Existenz, hat das Böse in der Dialektik der Willkür, und zwar in dem Totalverhältniß ihrer Momente, wie dasselbe oben erörtert ist, nicht in dem bloß formellen Ich. So aufgefaßt tritt das Böse nicht wie durch einen magischen Act, eine Selbstbezauberung der Vernunft zu Wahnsinn und Verkehrtheit unvermittelt und zusammenhangslos in den Willen hinein, und kann daher auch nicht ein undurchdringliches, absolutes Geheimniß der Welt sein. Was sich erklären und begreifen läßt, ist damit keineswegs ein an und für sich Vernünftiges und Nothwendiges, muß aber mit diesem in einem innern Zusammenhange stehen. Erklären und Begreifen sind Bestimmungen, welche nicht mit einander verwechselt werden dürfen; jenes leitet die besonderen Acte des Bösen aus den ihnen vorhergehenden Bedingungen ab, betrachtet das Böse als Folge und Wirkung eines zureichenden Grundes und einer Ursache, und gelangt in dieser rückgängigen Bewegung bei dem Individuum und der ganzen Menschheit bis zu der Region des dämmernden Selbstbewußtseins, wo sich die Indifferenz zu den sittlichen Gegensätzen vermittelt, die besonderen Gestalten ohne bestimmte Umrisse erscheinen und deshalb auch der Causalnexus nicht

weiter verfolgt werden kann. An diese bloß empirische Betrachtungsweise schließt sich dann die Ableitung des Bösen im Allgemeinen aus einer vereinzelten Seite des endlichen Willens, dem Uebergewicht der Sinnlichkeit, der Schwäche des Gottesbewußtseins, oder der unvollkommenen Natur des Menschen überhaupt; aber diese Reflexionen halten sich selbst auf empirischem Boden, setzen das Böse als in seinen Bedingungen daseiend voraus, erklären daher dasselbe nur aus sich selbst, und lassen noch Raum für die Frage, weshalb doch das Böse sammt allen jenen Bedingungen seiner Existenz der sittlichen Weltordnung gegenüber vorhanden sei. Begriffen dagegen wird das Böse, wenn dasselbe als nothwendiges negatives Moment des Guten erkannt, und der innere Widerspruch, den es für sich betrachtet bildet, in Beziehung zu der freien Harmonie der Idee gesetzt wird. Leugnet man die Begreiflichkeit des Bösen, so hält man an dem Widerspruche, durch welchen der vernünftige und immanente Zusammenhang der Freiheit unterbrochen und aufgehoben wird, einseitig fest, ohne darauf zu reflectiren, daß jeder Widerspruch und Gegensatz sein Gegentheil als negatives Moment an sich hat und damit auf einen allgemeineren Zusammenhang hinweist. Die concret-vernünftige Form des Begriffes und der Idee hat allerdings das Böse nicht; aber es sind die Momente des Begriffes und der Idee des Willens, welche als innerer Widerspruch mit einander verknüpft sind. Das Böse in reiner Abstraction, das Böse im Bösen oder die Seite, wodurch jeder böse Willensact böse ist, kann nie für sich zur Existenz kommen, weil damit der innere Widerspruch, der Begriff des Bösen selbst, vernichtet würde. Versteht man nun unter Begreifen im strengeren Sinne des Wortes das Denken der zur Totalität zusammengeschlossenen Momente des freien Begriffes und der Idee, so ist das Begreifen des Bösen bedingt durch den Begriff der Freiheit und die Idee des Guten, wie das Verständniß des Widerspruchs durch die Erkenntniß der concreten Einheit, innerhalb welcher der Widerspruch sich bewegt, bedingt ist. An und für sich kann man daher

das Böse eben so wenig begreifen als die Willkür überhaupt, weil diese Formen des Willens nichts an und für sich Seiendes sind. Umgekehrt kann aber auch das Gute in seiner freien Selbständigkeit nicht begriffen werden, wenn man von dem Bösen als ausgeschlossenem und überwundenem Momente ganz abstrahirt. Wer daher das Gute für höchst begreiflich, das Böse dagegen für absolut unbegreiflich erklärt, der hat in der That beide Seiten des Gegensatzes gleich wenig begriffen. Die durch den Gegensatz bedingte Begreiflichkeit des Bösen erstreckt sich aber nur so weit als wir oben seine Nothwendigkeit ausdehnen mußten; nach seiner zufälligen Seite entzieht sich das Böse gleich allen zufälligen Existenzen der begreifenden Erkenntniß, und es tritt hier die empirische und psychologische Erklärung, welche für sich allein nicht genügt, als wesentliche Ergänzung ein. Manche besonderen Gestalten des Bösen bleiben freilich unerklärlich, weil sich die dämonische Tiefe des Frevels der regelmäßigen psychologischen Berechnung und Combination entzieht; lägen alle vermittelnden Acte des Bösen, welche zuletzt zu solcher entsetzlichen Bosheit führten, offen vor dem Blicke des Beobachters, so würde sich nach dem Entwickelungsgesetze der Freiheit auch die äußerste Entartung erklären lassen, sie ist nicht an und für sich, sondern nur im Verhältniß zur Möglichkeit der Beobachtung, also relativ, unerklärlich. Aber unbegreiflich, den Ausdruck im oben angegebenen Sinne gefaßt, ist das Böse nie, sofern sich das Begreifen nur auf das Allgemeine und seinen nothwendigen Verlauf bezieht; kraft der Voraussetzung einer solchen Begreiflichkeit postulirt man selbst in außerordentlichen Fällen eine Erklärung, und nur die Mangelhaftigkeit aller Erfahrungserkenntniß, zumal in Ansehung der moralischen Sphäre Anderer, macht die genügende Analyse der verschiedenen Bedingungen unmöglich. Die Meinung von der absoluten Unbegreiflichkeit des Bösen gehört hiernach der bloßen Vorstellung an, welche das abstracte Fürsichsein des Ich und die negative Seite des Widerspruchs fixirt, auf der andern Seite auch das Gute ohne seine wesentliche dialektische Ver-

mittelung auffaßt, und durch diese unrichtigen Prämissen sich den Weg zur wirklichen Erkenntniß versperrt. Nachdem wir diese Meinung beseitigt haben, werfen wir einen Blick auf die oben angegebenen Erklärungsversuche des Bösen, ohne jedoch eine ausführliche und vollständige Kritik derselben zu bezwecken.

Den verschiedenen Versuchen, das Böse zu erklären oder aus gegebenen Bedingungen abzuleiten, liegt ein wahres Moment zum Grunde, welches aber so lange in einem unrichtigen Zusammenhange erscheint, als es beim bloßen Erklären und Ableiten bleibt, und die Betrachtung nicht zum Begreifen der Nothwendigkeit des Bösen, wie dieselbe oben entwickelt ist, fortschreitet. Die dualistische Erklärung des Bösen geht von der empirischen Allgemeinheit und Nothwendigkeit desselben in allen Individuen aus, findet dieselbe aber nicht in der eigentlich moralischen Sphäre, der Dialektik der Willkür, begründet, sondern nimmt einen ursprünglichen und jedem Menschen angeborenen Gegensatz zweier Principien an, welche aus der Naturbasis im Willen zur Wirklichkeit gelangen. Da auf diese Weise der ethische Gegensatz aus der Sphäre der Differenz und des Selbstbewußtseins in die natürliche Unmittelbarkeit zurückverlegt wird, so kann nur die Naturreligion und eine einseitige Naturphilosophie oder phantastische Theosophie consequent dualistisch im eigentlichen Sinne des Wortes sein; denn nur auf solchen Standpunkten findet sich eine solche trübe Gährung und Vermischung der Bestimmungen des geistigen und des natürlichen Lebens. Jener angeborene Zwiespalt, bei welchem das Nachdenken nicht stehn bleiben kann, muß weiter abgeleitet werden, entweder aus einem Zwiespalt der göttlichen Substanz, welcher sich in das ganze natürliche und geistige Dasein in verschiedener Modification verbreitet, oder aus einem solchen Processe der absoluten Einheit, welcher relativ selbständige Gegensätze, die als Principien gegen einander thätig sein können, in sich zuläßt. Jene Voraussetzung führt zum persischen Dualismus und dem damit zusammenhangenden Manichäismus, diese zu den Formen des Gnosticismus und der Theo-

sophie, welche von dem abstract gefaßten höchsten Gott einen untergeordneten Weltschöpfer oder eine selbständig agirende Materie unterscheiden, oder aber den Proceß des Absoluten als Setzen und Ueberwinden eines finstern Naturgrundes durch den Geist der Freiheit und Liebe auffassen, und zwar so, daß der Naturgrund mit seinem selbstsüchtigen Princip mehr oder weniger selbständig wirkt. Alle dualistischen Vorstellungen erkennen zwar auch eine höhere Einheit des gegebenen Zwiespalts an, diese ist aber an und für sich oder vor dem Zwiespalt eine ganz abstracte, prädicatlose Indifferenz — daher wohl zu unterscheiden von der Indifferenz des Willens, wie wir dieselbe oben bestimmten—, in der Bethätigung des Gegensatzes ein relatives Uebergewicht des guten Princips, und nur für die Zukunft als an und für sich seiender Sieg desselben, als Bändigung, Ausscheidung oder Verklärung des finstern Princips postulirt. Ursprünglich im strengen Sinne des Wortes und gleich selbständig nach beiden Seiten hin faßt auch der Dualismus den Gegensatz der Principien nicht auf; das finstere Princip wirkt nur in Opposition zu dem lichten und guten und würde ohne das letztere nicht bestehen, oder der Zwiespalt entsteht durch allmälige Entfaltung der höchsten Einheit zu endlichen Gestalten, wobei die Peripherie in keinem lebendigen Zusammenhange und keiner concreten und wirklichen Einheit mit dem Centrum bleibt. Ueberall liegt der Auffassung der Besonderung und des Gegensatzes die Vorstellung von einem Abfall von der Ureinheit, dem Heraustreten eines für sich wirksamen allgemeinen Princips zum Grunde, und der Mensch findet den Zwiespalt der Principien schon vor und hat die Bestimmung, denselben durch den Kampf der Freiheit in sich zu versöhnen. Wie in der äußern Natur das chaotische Toben der unorganischen Mächte durch die Energie des göttlichen Gedankens gestaltet und gebunden, der Alles zerstörende Haß zur Harmonie der Liebe, welche das Entgegensetzte zur Identität verknüpft, aufgehoben wird: so soll auch im Menschen die finstere, selbstsüchtige Begierde, in welcher sich der Naturgrund bethätigt,

durch den Willen der Liebe, welcher aus der Substanz des Menschen allmälig entbunden wird, besiegt und verklärt werden. Daß im Menschen zuerst das selbstsüchtige Princip waltet, ist ein Geschick, welches aller freien Selbstbestimmung vorangeht; es steht aber in der Macht des Menschen, durch seine Freiheit, welche in diesem Zusammenhange wesentlich als Wahlfreiheit gedacht wird, das entgegengesetzte Princip zur Herrschaft zu bringen. Einen Hauptgesichtspunkt bildet bekanntlich bei allen dualistischen Theorieen das Bestreben, die Causalität des guten Gottes in Beziehung auf das Böse auszuschließen; dieser Zweck läßt sich auch nur erreichen durch genauere Bestimmung des Verhältnisses, worin Gott zur Natur und damit zugleich zur endlichen Erscheinung des menschlichen Willens steht. Der Dualismus hat in dieser Beziehung in mancher Hinsicht weiter gesehen als der gewöhnliche abstracte Theismus; wie wir aber später sehen werden, kann jener Zweck auch ohne dualistische Voraussetzungen erreicht werden, sobald man nur im göttlichen Wesen die Seiten der Nothwendigkeit und Freiheit gehörig unterscheidet und richtig auf einander bezieht. Hier haben wir nur zu untersuchen, ob und wie weit der Dualismus das Böse als solches zu erklären vermag. Geht man nun vom richtigen Begriff des Bösen aus, so zeigt sich sogleich die unstatthafte Ausdehnung und Verflachung, welche derselbe durch das Hinüberspielen des Bösen in die Natur erfahren hat; dasselbe ist nicht mehr der Widerspruch im Willen und Geiste, sondern im Dasein überhaupt, jede Schranke, jede Centralität des Endlichen, alle Mängel und Abnormitäten der Erscheinung werden zu Momenten des Bösen gemacht, alles über die Schranke übergreifende Allgemeine dagegen, von den abstracten Formen des Lichtes und der harmonischen Bewegung der Himmelskörper bis zum Proceß des Organischen und der Idee des Lebens, wird als Sieg des guten Princips angesehen. Die Gegensätze der sittlichen Welt, Selbstsucht, Haß und Neid, wie Liebe, Versöhnung und Freiheit, werden, weil der Begriff des Geistes und der Freiheit fehlt, von der taumelnden Phantasie in das objective Dasein

hineingetragen, ja man geht zuweilen so weit, den Abfall der ganzen Natur von Gott, wie man sich die Schöpfung der Welt vorstellt, als die allgemeine Ursünde zu betrachten. Gehen solche trübe Anschauungen von der Naturreligion und Naturphilosophie aus, so haben sie, wenn auch keine Wahrheit, so doch einen allgemeinen Zusammenhang; aber völlig widersinnig ist die Meinung, daß das Böse aus dem menschlichen Willen durch ein sogenanntes Ueberschlagen der Erbsünde in die äußere Natur, vermöge eines angeblich dynamischen Zusammenhanges des Geistes und der Natur, in die letztere gekommen sei. In dieser Vorstellung ist eine dualistische Mystik, welche die Lehren von der Schöpfung und dem reinen Urstande der Menschheit in der gewöhnlichen Form nicht anerkennen kann, mit der Lehre von der Erbsünde, welche zwar ebenfalls ein dualistisches Element, aber in anderer Weise enthält, combinirt. Wer freilich die sittliche Weltordnung in ihrer höheren Nothwendigkeit nicht begreift und eine andere normale postulirt, kann leicht auch in Beziehung auf die äußere Natur zu einem ähnlichen Postulate veranlaßt werden; die Parallele beider Postulate muß aber Diejenigen, welche bloß das erstere aufstellen, zu weiterem Nachdenken auffordern. Man hat die Meinung, daß der Zwiespalt der äußeren Natur eine Folge des Sündenfalles sei, auch als Schriftlehre nachweisen wollen; allein die mit dem Verluste des Paradieses verbundenen Flüche (1 Mos. 3, 14—19.) lassen sich nur auf gewaltsame Weise dahin umdeuten; die Schilderung des goldenen Zeitalters, in welchem Menschen und Thiere sich von Vegetabilien nährten und die Thiere nicht reißend und gefährlich waren (1 Mos. 1, 29. 30. 9, 3. 4. Jes. 11, 6—8. 65, 20—25.), ist bloß dichterisch zu fassen und braucht auf keiner dualistischen Ansicht zu beruhen; die Vorstellung des Apostels Paulus endlich von einer erst später eingetretenen Knechtschaft und Vergänglichkeit der äußern Natur (Röm. 8, 19—23.) setzt als Gegensatz des gegenwärtigen Zustandes nicht einen harmonischen Urstand, der ja bei allen sonstigen Vorzügen nicht ohne Knechtschaft und Vergäng-

lichkeit gedacht werden könnte, sondern einen der materiellen Schöpfung vorhergehenden idealen Zustand voraus, zu welchem denn auch alle Dinge, wenn Sünde, Satan und Tod völlig überwunden sind, zurückgeführt werden sollen. Deshalb haben diejenigen Theorieen, welche die äußere Schöpfung als Abfall und vorübergehende Erscheinungsform einer ursprünglichen idealen Welt angesehen haben, mehr Recht, sich auf die Paulinische Lehre zu berufen, als die anderen, welche die irdische Schöpfung für ursprünglich gut und erst seit dem Sündenfall in sich zerfallen halten. Die Bilder vom goldenen Zeitalter, welche man öfter mit der neutestamentlichen Wiederbringung aller Dinge zusammenstellt, stimmen übel zu derselben, da wenigstens für die Thiere, mag man sich dieselben auch noch so zahm vorstellen, keine Stelle übrig bleibt. Fände ein solcher dynamischer Zusammenhang der elementarischen, organischen und animalischen Natur mit der menschlichen Sünde Statt, wie er bei dieser Hypothese vorausgesetzt aber nicht nachgewiesen ist, so müßte umgekehrt auch die Erlösung der Menschheit auf die äußere Natur Einfluß gewonnen haben; wie die Geschichte der Menschheit in zwei große Hälften zerfällt, so auch die angebliche Geschichte der Natur, eine Meinung, welche eben so sehr der Erfahrung als dem Begriffe der Natur widerspricht. — Lassen wir die äußere Natur bei Seite liegen und halten uns an die natürliche Beschaffenheit des menschlichen Willens, so kann der Dualismus entweder beide Principien sogleich mit der Geburt darin wirken lassen, oder aber zuerst das Princip der Selbstsucht und des Bösen, gegen welches erst späterhin der zuerst noch gebundene Wille der Liebe ankämpft. Beide Annahmen widerstreiten der Idee der Freiheit und dem Begriffe des Guten und Bösen. Die erste trägt nämlich die Gegensätze der Differenz in die Unmittelbarkeit hinein, ohne den dialektischen Proceß, durch welchen sie erst gesetzt werden, in Anschlag zu bringen; die zweite faßt die eine Seite des Gegensatzes als etwas Unmittelbares, ohne zu erwägen, daß die eine nur als negatives Moment der andern denkbar ist. Beide betrachten die

Freiheit als bloße Formbewegung, welche den schon fertigen Inhalt in sich zuläßt und nur in der Wahl des einen oder andern Princips als formelle Selbstbestimmung erscheint. Aber selbst die Wahlfreiheit muß sich der genaueren Betrachtung auf diesem Standpunkte als etwas Unbegreifliches und Unmögliches erweisen. Denn wird der natürliche Wille von dem finstern Princip der Selbstsucht ergriffen, fällt die kindliche Unschuld und die spätere allmälige und dialektische Ausbildung des ethischen Gegensatzes weg, so ist das formelle Ich von Natur und unmittelbar mit dem Bösen identisch, und man begreift nicht, wie es jenen Inhalt von sich abstoßen, sich zwischen beide Seiten stellen und das Princip des Guten in sich aufnehmen kann. Was zuerst ausschließlich wirkt, muß nach dem Gesetze der Freiheit und der Erscheinung auch immer wirken, und die Wiedergeburt, welche nur aus dem dialektischen Proceß der Freiheit begriffen werden kann, ist ein unerklärliches Wunder, eine neue Schöpfung, welche der Naturbasis entbehrt und damit der realen Möglichkeit nach sich selbst aufhebt. Wirken dagegen beide Principien unmittelbar, so muß man, um dies möglich zu denken, dem Menschen einen doppelten Willen beilegen, was aber eben so viel ist als ihm den Willen überhaupt abzusprechen; denn jener doppelte Wille könnte nur die formelle Bewegung beider Principien sein, weil beide Seiten unmittelbar da sein sollen, es fehlte die Selbstbestimmung als das wesentliche Einheitsband, oder diese Einheit könnte doch nur so abstract gefaßt werden, wie die über den Gegensätzen liegende prädicatlose Indifferenz. Wie das Gute sich vermittelst der Willkür zur concreten Allgemeinheit der wahrhaften Freiheit fortbewegen könnte, bliebe ein unbegreifliches Räthsel. Von diesen Schwierigkeiten wird auch die Vorstellung von der Erbsünde ihres dualistischen Anstriches wegen gedrückt. Wird nämlich die Sünde als ein allgemeines Princip vorgestellt, durch welches eine Corruption der menschlichen Natur bewirkt sei, ist die natürliche Vernunft verfinstert und kann der natürliche Wille nur sündigen, bis beide durch die hinzutretende Gnade

umgeschaffen werden: so findet hier derselbe Gang Statt, welchen die erste Weise des Dualismus befolgte. Man unterschied zwar Substanz und Natur des Menschen, das Ansich und die unmittelbare Erscheinung, und meinte den Manichäismus ausgeschlossen zu haben, wenn man die Corruption bloß in die Natur verlegte. Aber eine solche abstracte und schroffe Trennung beider Bestimmungen ist ungehörig. Die Substanz ist zwar das innerliche, mit sich absolut identische und nothwendige Wesen, welches von dem Accidentellen, der unmittelbaren Wirklichkeit, welche aus der Substanz hervorgeht, zu unterscheiden ist. Aber der Inhalt der Substanz ist von der Totalität der Accidenzen nicht verschieden; und näher bestimmt wird die Substanz zur Ursache, welche die Accidenzen als ihre Wirkung hervorbringt (Hegel's Logik II, 219. ff. Encyklopädie § 150. ff.). Das Substantialitätsverhältniß wie das Causalitätsverhältniß gehören als solche der Natur an, im Geiste werden beide zu der Form des Begriffes und der Idee, der für sich seienden und sich selbst wissenden und wollenden Allgemeinheit, aufgehoben. Daher fällt die Substanz als solche in ihrer concreten Bestimmtheit mit der menschlichen Natur vor der Differenz der Momente des Selbstbewußtseins zusammen; zur Form des Begriffes und der Idee aufgehoben entspricht aber die Macht der Substanz der wirklichen Vernunft und Freiheit. Deshalb ist es zwar eine richtige Behauptung, daß das Böse in die Substanz nicht falle; eben so wenig darf man es aber dann in die Natur oder den Zustand der Indifferenz des Willens verlegen; denn ist es in dieser enthalten, so genügt die Behauptung seiner Accidentialität nicht, um es von der Substanz abzuhalten, da der Inhalt derselben nur aus den Accidenzen erkannt wird. In der That ist der Gegensatz von Substanz und Accidenz viel zu abstract, um den ethischen Gegensatz, welcher sich innerhalb der viel concreteren und reicheren Momente der Idee bewegt, angemessen auszudrücken. Gutes und Böses sind nicht Gegensätze der Substanz, sondern des **Subjectes**; bezeichnet man dagegen das Gute als ein Sub-

stantielles, während dem Bösen nur die Bestimmung einer zufälligen und vorübergehenden Erscheinungsform zukommt, so ist die potenzielle Macht der Substanz in ihrer immanenten Vermittelung zur Gestalt der freien Idee aufgefaßt. Die substantielle Naturbasis des Willens hat zwar die Möglichkeit, in die Differenz überzugehen, und der damit gesetzte Wille kann und muß sich zum Bösen bestimmen; das letztere liegt aber nicht als Anlage in der Substanz, sofern man unter Anlage den potenziellen Zustand des Zweckbegriffs versteht und ihren zuerst noch verhüllten Inhalt, das Ansich des Willens, aus der Idee der Freiheit bestimmt. Der Ausdruck: menschliche Natur wird in verschiedenem Sinne gebraucht; entweder von der Unmittelbarkeit des Geistes, dem Zustande der Indifferenz, oder dem Begriffe, dem Ansich des Geistes und Willens, oder von allen Erscheinungsformen überhaupt, oder von der Idee, der wirklichen Vernunft und Freiheit. Deshalb sind die Aussagen über Form und Inhalt der menschlichen Natur so verschieden, besonders in Ansehung einer unverlierbaren ursprünglichen Vollkommenheit, oder einer mit der Sünde und durch dieselbe eingetretenen Corruption der menschlichen Natur. Behauptet man die erstere, so hält man an dem Begriff und der Idee der menschlichen Natur, der Vernunft und Freiheit fest; denn diese können nicht zerrüttet werden ohne damit gänzlich zu verschwinden, weil sie eben nur als concrete Identität wirklich sein können. Wäre die Vernunft im gegenwärtigen Zustande der Menschheit nur als eine verfinsterte, der Wille nur als ein unfreier vorhanden, so fehlten beide gänzlich, da die Prädicate die Begriffe aufheben. Der dialektische Gegensatz der Erscheinungsform könnte nur dann als Corruption angesehen werden, wenn die Wirklichkeit von Vernunft und Freiheit ohne Irrthum und Sünde möglich wäre, also die Integrität der menschlichen Natur in einer angeblich normalen Entwickelung ohne die Gegensätze des Geistes bestände. Ist das Letztere nach dem innern dialektischen Verhältniß von Gutem und Bösem, Wahrheit und Irrthum unmöglich, so fällt damit auch der Gegensatz von

Integrität und Corruption, wie beide gewöhnlich vorgestellt werden. Behauptet man auf der andern Seite eine solche Corruption, so geht man von dem ethischen Gegensatze, dessen Nothwendigkeit man verkennt, aus, und führt denselben auf eine dem Menschen angeborene Zerrüttung der Triebe zurück; da die letzteren eine leibliche und geistige Seite enthalten, dehnt man consequent die Zerrüttung der Natur auf beide aus. Den Dualismus vermeidet diese Ansicht scheinbar dadurch, daß sie den Zustand der Corruption auf eine ursprüngliche Integrität erst folgen läßt und der den natürlichen Menschen umwandelnden Gnade einen möglichen Anknüpfungspunkt in der nur zerrütteten, nicht gänzlich verloren gegangenen, ursprünglichen Natur vorbehält; allein auf denselben Voraussetzungen ruht auch der Dualismus, nur daß der Zustand der Integrität von ihm gewöhnlich in eine übersinnliche Sphäre der Präexistenz hineingespielt wird, wodurch nur die Vorstellung vom Urstande, nicht von der späteren Entwickelung der Menschheit eine Veränderung erleidet. Der Dualismus ist hierbei sogar im Rechte, da eine anerschaffene actuelle Vollkommenheit des Menschen undenkbar ist, der an sich seiende Begriff aber als etwas Präexistirendes vorgestellt werden kann. Der dualistische Charakter der Vorstellung von einer Corruption der menschlichen Natur liegt näher darin, daß auf der einen Seite schon die Bethätigung des noch unmittelbaren, indifferenten Willens als lauter Sünde, auf der andern Seite die umbildende Gnade als ein zweites äußerlich zu dem Willen hinzukommendes — denn das göttliche Ebenbild ist ja nach dieser Ansicht aus der menschlichen Natur entweder ganz oder bis auf einen geringen Rest verloren gegangen — Princip angesehn ist. Am schroffsten trat dieser Dualismus in der Meinung hervor, daß jeder Mensch bei seiner Geburt vom Satan besessen sei und durch einen feierlichen Exorcismus von demselben befreit werden müsse. Durch einen solchen Gegensatz von zwei Principien wird in der That die Einheit der menschlichen Natur aufgehoben. Hält man die nothwendige Bethätigung der Natur-

triebe für Selbstsucht, so hebt man den Begriff der Sünde auf und verwechselt das Nichtgute mit dem Bösen. Da es kein angeborenes actuelles Ich oder Selbst giebt, so kann es auch keine angeborne Selbstsucht geben; in dem Zustande, worin das Gute unmöglich ist, muß eben damit auch das Böse unmöglich sein. Man beruft sich zwar auf die Erfahrung, nach welcher gewisse Volks- und Familiencharaktere, und im Besondern auch gewisse fehlerhafte Dispositionen der Triebe erblich sind; allein, giebt man auch eine Erblichkeit der Naturbestimmtheit in Völkern, Geschlechtern und Familien zu, so ist doch in ethischer Hinsicht die natürliche Disposition der Triebe wohl zu unterscheiden von der später hinzukommenden geistigen Ansteckung. Es läßt sich nicht leugnen, daß gewisse Sünden an der besondern Naturbasis der verschiedenen Individuen ihren Anknüpfungspunkt finden, dessenungeachtet schlägt aber dieser natürliche Hang in der wirklichen Freiheit zu ganz verschiedenen Resultaten aus, so daß man in der Naturbasis immer nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit gewisser Sünden annehmen darf. Außerdem muß consequent bei der Erblichkeit des Bösen auch das Gute in gleichem Verhältniß aufgefaßt werden, da ja auch dieses ohne darauf gerichtete Naturtriebe unmöglich ist. Hauptsächlich findet man aber im Zustande der Differenz der Willensmomente in der Schwäche des Fleisches, den Forderungen des Geistes zu gehorchen, und der nicht gänzlich auszurottenden Concupiscenz die deutlichen Spuren einer Zerrüttung der menschlichen Natur. Man postulirt eine beständige und leichte Ueberwindung des dem göttlichen Willen widerstrebenden Hanges, und da diese unmöglich ist und nach der oben erörterten Nothwendigkeit des Bösen unmöglich sein muß, so weiß man diesen Hang nicht anders zu erklären, als daß man in ihm das Resultat und die Fortwirkung einer allgemeinen Depravation erblickt. Die Sünde ist so eine erbliche Krankheit, ein trauriges Geschick, dem der Einzelne ohne Wissen und Willen unterliegt und von dem er sich durch die Energie seiner eigenen Natur nicht befreien kann. Da mit der

Sünde auch die Schuld forterbt, so wird die subjective Freiheit völlig aufgehoben, die ganze Menschheit bildet eine solide Masse von Sünde und Schuld, und nach einem grausamen Geschick, welches man göttlichen Rathschluß genannt hat, kommt auch die ewige Verdammniß als Strafe hinzu. In dieser ihrer Consequenz drängt diese Meinung nothwendig zu einer richtigern Erkenntniß des fraglichen Problems hin: die Einsicht in das innere dialektische Verhältniß des Guten und Bösen und in die Nothwendigkeit des Bösen in der früher entwickelten Form ist die vollständige Widerlegung und Aufhebung aller dualistischen Meinungen. Sind die letzteren zu der Erklärung des subjectiven Gegensatzes im Willen unzureichend, so müssen sie auch als allgemeine Vorstellung von der objectiven Weltordnung überhaupt, also von dem Gegensatze und Kampfe des Reiches Gottes mit einem Reiche des Satans, unhaltbar sein. Die Vorstellung vom Satan ist in der ausgebildeten Gestalt, wie sie im späteren Judenthume und im N. Testament vorkommt, wesentlich dualistisch; durch die Annahme, daß der Satan ursprünglich gut gewesen und erst später gefallen sei (Joh. 8, 44. vergl. 1 Joh. 3, 8.) und einst mit der Verklärung der Welt völlig vernichtet werden solle, wird der Dualismus nur einer höheren, aber abstracten, Einheit untergeordnet, ähnlich der persischen und manichäischen Anschauung von der Ureinheit, welche ein Abstractum der concreten Wirklichkeit nach der Seite der Präexistenz oder der Rückkehr aller Dinge zur ursprünglichen Integrität ist. Der Satan ist nur in der Form der Vorstellung als ein individueller Geist, dem zum Grunde liegenden Gedanken nach aber als eine allgemeine Macht gefaßt, als der allgemeine Zwiespalt in der physischen und besonders in der sittlichen Welt. Denn die Dämonen oder Engel des Satans bewirken mancherlei Krankheiten, welche nicht immer auf eine Zerrüttung des Willens zurückgeführt werden können (2 Cor. 12, 7.); der Satan selbst hat die Macht über den physischen Tod, ja er ist die personificirte Vernichtung selbst (Hebr. 2, 14. 1 Cor. 15, 26.); er ist als allge-

meines Princip des Bösen der Gott oder Fürst dieser Welt (2 Cor. 4, 4. Ephes. 2, 2. 6, 12. Joh. 12, 31. 14, 30.), welcher seine Energie in aller Sünde, Ungerechtigkeit, Unglauben offenbart, so daß jeder Sünder aus dem Satan ist (1 Joh. 3, 8. 2 Theß. 2, 9. Luc. 22, 4.). Christus hat objectiv seine Macht gebrochen, sofern er seinen Versuchungen siegreich widerstand, durch die Auferstehung die Gewalt des Todes brach und den Gläubigen geistige Waffen gegen die Angriffe des Satans verlieh (Ephes. 6, 11. ff.); aber wirklich aufgehoben wird die Macht des Satans erst bei der Wiederkunft Christi und zugleich mit der Aufhebung der Vergänglichkeit und des Todes (Apok. 20, 10. Matth. 25, 41. 1 Cor. 15, 26.). Der Kampf beider Principien ist daher mit den Gegensätzen der gegenwärtigen Welt gegeben und währt so lange als diese selbst; mit dem Satan als der Macht des Todes wird auch die ganze Gestalt der bestehenden Welt aufgehoben. Führt man den ganzen Kreis dieser Vorstellungen auf einen Grundgedanken zurück, so stellt das Satansreich den für sich gesetzten Widerspruch der physischen und sittlichen Weltordnung dar, die einzelnen Widersprüche sind als continuirliche Allgemeinheit, als allgemeines Princip gefaßt und auf einen Gesammtwillen, einen idealen persönlich vorgestellten Einheitspunkt zurückgeführt. Eine solche dualistische Firirung des Widerspruchs verkennt aber ganz die dialektische Bedeutung desselben; das Böse ist nichts in sich Allgemeines und Concretes wie das Gute, sondern tritt nur der Vorstellung als solches gegenüber, ein für sich bestehendes Reich des Bösen kann es in der Wirklichkeit nicht geben, weil das Böse nicht bloß mit dem Guten sondern auch mit sich selbst im Zwiespalt ist. Macht man den Versuch, die Existenz des Satans, etwa nach Analogie der Beweise für das Dasein Gottes, wissenschaftlich zu beweisen, so wird man zu der Annahme getrieben, daß der Mensch nicht bloß nach dem Ebenbilde Gottes sondern auch nach dem des Satans geschaffen sei, also zu der schroffsten Form des Dualismus. Denn sonst läßt sich nicht erklären, wie eine finstere Macht ihre Energie

in der verkehrten Willensrichtung offenbaren kann; ein wirksames Princip muß an sich in der menschlichen Natur liegen und kann weder von außen hineinschlüpfen noch auch mit Einem Schlage hinausgetrieben werden. Die speculative Construction jener Vorstellung hat deshalb gewöhnlich zu der Annahme eines dem Menschen angeborenen finstern Princips geführt, welches aus dem von dem göttlichen Willen nicht überwältigten Naturgrunde stammen soll. Damit kehrt die Vorstellung aus der jüdisch-christlichen Form zu dem älteren Standpunkte der Naturreligion und Naturphilosophie zurück, hebt damit aber auch sich selbst auf. Da nur die Naturreligion und Naturphilosophie durchgängig und consequent dualistisch sein können, so müssen die einzelnen dualistischen Elemente, welche sich an das Christenthum als die Religion des Geistes angeschlossen haben, als Inconsequenzen des christlichen Princips angesehen werden, von welchen sich daher auch der in der Selbsterkenntniß fortschreitende christliche Geist theoretisch bereits befreit hat und immer allgemeiner befreien wird. — Den dualistischen Theorieen geht die Erkenntniß des Begriffes und der Idee der Freiheit ab, sie können deshalb den Widerspruch nicht als negatives Moment einer höheren Einheit begreifen, sondern müssen beide Seiten des Gegensatzes in die Unmittelbarkeit zurückschieben und damit als solche voraussetzen. Diese Ansicht hat jedoch auch ein wahres Moment, besonders der Meinung gegenüber, welche die ganze Entwickelung der Freiheit von dem ganz abstracten und formellen Ich ausgehen läßt. Der ethische Gegensatz muß nämlich der Möglichkeit nach schon in der Naturbasis des Willens enthalten sein, weil er sonst in der Differenz der Willensmomente nicht zur Wirklichkeit kommen könnte. Das Böse kommt weder von außen, noch durch einen unbegreiflichen Act der bloß formalen Freiheit in den Willen; seine Existenz ist durch den Gegensatz der particularen Triebe und Begierden gegen den göttlichen Willen bedingt, und es findet ein Gegensatz von Natur und Gnade Statt, welcher nur durch Wiedergeburt, durch Unterwerfung und Verklärung der Natur

aufgehoben werden kann. Im Zustande der Indifferenz ist aber das Natürliche nur das Nichtgute, zum Bösen wird dasselbe erst als bestimmende Macht in der Willkür und durch den Gegensatz zum heiligen Gesetze. Hierbei ist aber wohl zu beachten, daß es keineswegs eine genügende Bestimmung des Bösen ist, wenn man dasselbe als den natürlichen Willen definirt; wir sahen oben bei der Begriffsbestimmung des Bösen, daß dasselbe einen viel complicirteren Widerspruch umschließt, in welchem die ungebrochene Naturgewalt der Triebe nur eine Seite bildet. Mit jener einseitigen Bestimmung giebt man nur eine Erklärung oder Ableitung des Bösen, welche wegen der Mangelhaftigkeit dieser Betrachtungsweise überhaupt nicht genügen kann, obgleich sie ein wahres Moment enthält. Der genaueren Erörterung des ganzen Verhältnisses können wir uns hier mit Hinweisung auf die frühere Gesammtentwickelung überheben.

Die zweite Erklärungsweise, welche das Böse aus dem Uebergewicht der Sinnlichkeit über die Vernunft und Freiheit ableitet, kann entweder eine dualistische Wendung nehmen, indem sie die Materie oder die sinnlichen Triebe für an sich böse, den Leib für den Kerker der Seele hält, und durch Ausrottung der Naturtriebe, Askese, Schwächung und Abtödtung des Leibes den Quell des Bösen zu verstopfen meint. Oder — und das ist die gewöhnliche Form dieser Meinung — man hält die sinnlichen Triebe für an sich gut und findet die Wurzel des Bösen erst in dem verkehrten Verhältniß, in welches sie zum Geiste treten. Dieser sollte nach ursprünglicher Bestimmung die Herrschaft über die sinnliche Natur ausüben, die letztere sein dienstbares Werkzeug sein. Da sich aber die sinnliche Seite der menschlichen Natur früher und eine geraume Zeit allein entwickelt, so erhält dadurch die Macht der Sinnlichkeit einen Vorsprung vor dem Geiste, es bildet sich die Gewohnheit, der sinnlichen Lust zu folgen und in ihr allein Befriedigung zu finden, so daß, wenn später der Geist zum moralischen Selbstbewußtsein erwacht und die sinnlichen Antriebe den moralischen

unterordnen soll, die Freiheit vielfach gehemmt und gebunden ist und der Stärke der sinnlichen Impulse gegenüber als Schwäche erscheint. Das Böse ist so ein Leiden, ein Bestimmtwerden des Geistes durch die Macht der sinnlichen Gewohnheit, welche dem Menschen mit dem Erwachen des Gottesbewußtseins als Hang zum Bösen zum Bewußtsein kommt; die sittliche Entwickelung zeigt ein relatives Uebergewicht der einen oder anderen Seite, und die empirische Allgemeinheit des Bösen muß immer auf diese Duplicität der menschlichen Natur, nach welcher der Mensch kein reines Vernunft- sondern auch ein Sinnenwesen ist, zurückgeführt werden. Fand man es auf einem andern Standpunkte unbegreiflich, wie ein nach Gottes Bilde geschaffenes Wesen sündigen konnte, so erscheint dagegen hier das Böse ganz natürlich, und man hat es zuweilen umgekehrt als etwas Wunderbares angesehen, daß ein schwaches Sinnenwesen, wie der Mensch, sich zur Idee Gottes erheben und Träger des moralischen Selbstbewußtseins sein könne. Gewöhnlich lag dieser Theorie eine äußerliche Vorstellung vom Verhältniß des Leibes und der Seele oder des Geistes zum Grunde; man betrachtete die menschliche Natur als eine Composition beider Seiten und ließ dieselben sich mehr neben als in einander entwickeln. Auf derselben Voraussetzung ruht die entgegengesetzte Meinung, welche das Böse einseitig von der formellen Freiheit ausgehen und von diesem angeblichen Centrum des Geistes aus die Zerrüttung in die sinnliche Natur eintreten läßt. Wenn daher diese zweite Ansicht die psychologischen Erklärungen der Sinnlichkeitstheorie mit dem einfachen Satze zurückzuweisen meint, daß dem Geiste nichts näher sei als der Geist, und die entgegengesetzte Behauptung aufstellt, daß der Wille vermöge seiner Freiheit sich selbst eine verkehrte Richtung gegeben und erst dadurch Unordnung und Uebermaß in die Sinnlichkeit gebracht habe: so ist das nur eine andere Form derselben abstracten Betrachtungsweise, nur daß das Verhältniß der Seiten umgekehrt und von einer angeborenen formellen Freiheit ausgegangen ist. Muß man es von dieser Seite auch

anerkennen, daß das eigentliche Selbstbewußtsein erst erwacht, nachdem die Sinnlichkeit sich längst bethätigt und ihre Befriedigung sich zu einer herrschenden Gewohnheit ausgebildet hat, so stellt man dennoch das Postulat, daß mit dem Selbst- und Gottesbewußtsein das normale Verhältniß eintreten und die dem Begriffe nach höhere Seite nun auch die Herrschaft über die niedere ausüben sollte. Beide extreme Ansichten betrachten die sinnliche Natur als etwas vom Geiste und Willen Verschiedenes, zu dem der zuerst schlafende Wille später als der rechtmäßige Herr hinzukommt, sie fassen daher Geist und Willen als etwas Rein-ideales oder als bloße Formbewegung. Geht man dagegen von der in neueren Zeiten geltend gemachten Identität, der im Unterschiede sich vermittelnden Einheit, des Leiblichen und Geistigen aus, und faßt den Geist seinem Begriffe nach als die übergreifende Allgemeinheit beider Seiten: so läßt sich eine solche Trennung der sinnlichen Natur und der Freiheit, wie sie dort angenommen wird, gar nicht durchführen. Das Sinnliche ist zwar eben so wenig im Sinne einer abstracten Einerleiheit etwas Geistiges, als dieses zu etwas Sinnlichem oder zur Blüthe des Naturlebens herabgezogen ist; beide Seiten behalten im Unterschiede zu einander ihre Bestimmtheit, ihre Wahrheit ist aber die lebendige Vermittelung, so daß die Sinnlichkeit als aufgehobener Gegensatz, als Moment in die Bewegung des Geistigen eingeht, und das Geistige nur als übergreifende Allgemeinheit, im Unterschiede bei sich seiende Unendlichkeit sich verwirklicht. Diese Identität der Seiten ist zunächst eine unmittelbare; der Geist erscheint zuerst als natürlicher Geist, bis mit der Entwickelung des Bewußtseins und des Selbstbewußtseins der Unterschied herausgesetzt wird, und dem für sich seienden Geiste nunmehr beide Momente als besondere Seiten derselben Totalität gegenständlich werden. Die beiden Seiten, welche obige Sinnlichkeitstheorie zuerst nach einander und dann neben einander sich bethätigen läßt, sind richtiger als Entwickelungsstufen derselben Totalität zu fassen; diese gehört aber so lange der endlichen Erscheinung

an, bis die Realität dem Begriffe entspricht, und der Geist in der Gestalt der Idee oder als wahrer und wirklicher Geist die concrete Allgemeinheit des Idealen und Realen, die Verklärung der natürlichen Unmittelbarkeit zur Vernunft und Freiheit ist. Da nun auf diese Weise die sinnliche Natur des Menschen die Erscheinung und Vermittelung des Geistes und Willens selbst ist, so ist damit nicht bloß die innere Möglichkeit gegeben, daß beide Seiten auf einander wirken können — denn bei einer solchen Vorstellung werden sie immer noch einander äußerlich gegenübergestellt — sondern die qualitative Bestimmtheit der Erscheinung fällt auch in die Totalbewegung des Wesens selbst, kommt nicht von außen an dasselbe heran, sondern ist seine eigene Erscheinung und Bestimmtheit. Ist daher die Sinnlichkeit die Quelle des Bösen, so ist es der Wille in seiner endlichen Erscheinung selbst, welcher sich dazu bestimmt. Zu diesem Resultate drängt die gewöhnliche Sinnlichkeitstheorie selbst hin. Denn unter Sinnlichkeit versteht sie die auf das Sinnliche gerichteten Naturtriebe, betrachtet dieselben aber nicht für sich, sondern nur, sofern sie den moralischen Willen beschränken und überwältigen, als böse, läßt mithin das Böse aus dem Conflicte der Naturtriebe mit dem moralischen Gesetze hervorgehen. Das Uebergewicht der sinnlichen Triebe über den seiner höheren Bestimmung sich bewußten Geist ist aber keineswegs eine bloße Negation der Freiheit oder eine Passivität der Vernunft durch die sinnliche Naturgewalt, vielmehr weiß sich das Selbstbewußtsein oder Ich als umschließende Einheit des Gegensatzes, auch die sinnliche Seite hat ihr Centrum im Ich, und das Bestimmtwerden durch die Sinnlichkeit ist zugleich die Selbstbestimmung des Ich aus den Elementen seiner eigenen Erscheinung. Allerdings ist eine solche Selbstbestimmung, weil der Gehalt nicht aus dem wahrhaften Wesen gesetzt ist, eine Schwäche des Willens; aber die Macht, durch welche diese Schwäche bedingt und als solche gesetzt ist, steht dem Willen nicht äußerlich gegenüber, sondern ist ein Gegensatz in ihm selbst, das Böse daher, nach allen Momenten des Willens aufge-

fucht, ein innerer Widerspruch der Freiheit. Die Sinnlichkeit ist wohl eine der Bedingungen, durch welche dieser Widerspruch möglich gemacht wird, aber nicht Grund und Ursache, aus denen sich das Böse einfach ableiten ließe. Dazu kommt, daß viele Gestalten des Bösen keinen näheren Zusammenhang mit sinnlichen Trieben haben und keine sinnliche Befriedigung gewähren, vielmehr umgekehrt mit Entsagung, Selbstbeherrschung und ausgezeichneter Energie des Willens verbunden sind, wie Geiz, Hochmuth, Ruhmsucht und viele Formen von Haß, Neid, Schadenfreude u. s. w. Um auch diese Formen der Sünde auf die Sinnlichkeit zurückführen zu können, fassen Manche diesen Ausdruck in unbestimmter Allgemeinheit von dem endlichen, in Gegensätzen sich bewegenden Dasein des menschlichen Willens überhaupt; dies ist aber theils gegen den gewöhnlichen Sprachgebrauch, theils wird eine bestimmte Ableitung des Bösen dadurch unmöglich gemacht. In der That meint die Sinnlichkeitstheorie den natürlichen Willen, die Gesammtheit der Naturtriebe, durch welche der Wille unmittelbar und im Gegensatze zu dem göttlichen Gesetze bestimmt wird; sie hat nur Sinnlichkeit und Natürlichkeit mit einander verwechselt und gleichbedeutend gebraucht, was mit ihren unrichtigen anthropologischen Voraussetzungen zusammenhängt. Aus dem natürlichen Geiste lassen sich die frühesten Erscheinungen der Selbstsucht einfach ableiten, sofern jener Geist in dem Zustande, wie er von der Natur kommt, mit der Besonderheit seiner Triebe unmittelbar identisch ist und sich erst kraft der Wiedergeburt zum höheren geistigen Leben von der Schranke der Particularität wahrhaft befreit. Zur eigentlichen Selbstsucht werden die Begierden aber erst durch die Centralität des Ich und den für dasselbe gesetzten Widerspruch gegen die vernünftige Allgemeinheit. Die weiteren Gestalten des Bösen ruhen aber nur mittelbar auf dem Grunde des natürlichen Geistes und können nur aus dem bereits gesetzten Widerspruche der Willkür und Selbstsucht erklärt werden. Die Sinnlichkeitstheorie hat in diesem Zusammenhange ein wahres Moment, sofern das Böse

überhaupt nur vermöge des Gegensatzes des natürlichen und des wahrhaften Geistes in die Existenz treten kann, der natürliche Geist aber ohne Sinnlichkeit undenkbar ist.

Dieses wahre Moment der übrigens oberflächlichen Theorie muß besonders gegen die ihr gegenüberstehende Einseitigkeit geltend gemacht werden, nämlich die Ableitung des Bösen aus der für sich seienden, im Gegensatze zur sinnlichen Natur vorgestellten Freiheit. Diese Ansicht geht allerdings von dem richtigen Gesichtspunkte aus, daß das Böse eine Bestimmtheit des Geistes und Willens, nicht der äußeren Natur ist; sie construirt sich aber den Geist als eine abstract für sich seiende Idealität, als reinen, d. i. formellen Geist und Willen. Um zu beweisen, daß das Böse in dieser abstracten Sphäre möglich, und von derselben aus auch zuerst in die Existenz getreten sei, beruft man sich gewöhnlich auf den Fall des Satans und der Dämonen, sieht den Hochmuth als die Ursünde an und betrachtet zuweilen — was bei solchen Voraussetzungen ganz consequent ist — den gegenwärtigen Zustand des menschlichen Geistes als Folge eines im Zustande der Präexistenz vorgegangenen Sündenfalls. Fragt man nun aber nach den näheren Bestimmungen einer solchen Selbstverkehrung des Reingeistigen, nach den Momenten und Bedingungen eines solchen Widerspruchs der Freiheit, so wird man immer nur auf die angeblichen Thatsachen verwiesen, welche aber so lange problematisch bleiben, bis sie aus der Idee des Selbstbewußtseins und der Freiheit analytisch abgeleitet werden. Die Vorstellung vom Falle höherer Geister ist selbst nur eine besondere Weise, die Gegensätze der irdischen Entwickelung, nämlich aus einer überirdischen Causalität, zu erklären, sie ist ursprünglich auf einem dualistischen Standpunkte ausgebildet, und wird zu einer abstracten bedeutungslosen Meinung, wenn man den Einfluß jener Geister auf die irdischen Verhältnisse in Abrede stellt. Geht man vom Begriff des Geistes als der für sich seienden Identität der reinen Idee und der Natur aus, so erscheint die Vorstellung von individuellen

Geistern, welche der Natur gegenüberstehen und der leiblichen Besonderheit und Vermittelung entbehren, als ein innerer Widerspruch, der doppelt hart hervortritt, wenn ihnen ungeachtet der Körperlosigkeit ein bestimmter Raum als Aufenthaltsort und ein Einfluß auf Dinge der äußern Natur zugeschrieben wird. Denn was das Letztere betrifft, so wirkt der reine Gedanke, die Idee in der Sphäre der Natur, nur vermöge seiner Identität mit der Aeußerlichkeit als seinem Anderen, und der Geist hat nur dadurch die Herrschaft über die Natur, daß er die Natur als Moment enthält, übergreifende Allgemeinheit, kein abstractes Ich ist. Was aber hier die Hauptsache ist, so läßt sich das concrete Selbstbewußtsein, der moralische und sittliche Wille mit dem Gegensatze des Guten und Bösen, ohne Naturbasis und Leiblichkeit in der Vollständigkeit der integrirenden Momente gar nicht anschaulich construiren. Damit nämlich der Unterschied und Gegensatz des göttlichen oder allgemeinen und des subjectiven Willens möglich sei, also die allgemeinste Voraussetzung des Guten und Bösen stattfinde, muß es zum realen Unterschiede, zu einer Schranke kommen, die gesetzt und aufgehoben wird, es muß der Gegensatz eines unmittelbaren oder natürlichen und des göttlichen Willens eintreten, Entwickelung, Willkür, wahrhafte Selbstbestimmung stattfinden, kurz, alle Momente der Idee des Willens müssen gegeben, und, da die subjective Seite der Idee nur durch die Vermittelung der objectiven zur Wirklichkeit gelangen kann, auch die objective Welt der Sittlichkeit mitgesetzt sein. Denkt man nun aus diesem Processe die Naturbasis hinweg, so wird derselbe zu einer reinen Formbewegung verflüchtigt und verliert damit seinen geistigen Charakter. Wollte man sagen, jenen Geistern sei allerdings Natur beizulegen, nur keine sinnliche Natur, so wäre dies nur ein weiteres Mißverständniß; denn das Freie, welches wesentlich die Form des Begriffes und der Idee hat, kann nur durch das reale Object, die äußerliche materielle Natur, zur Gestalt der Unmittelbarkeit, des Unentwickelten, reducirt werden. Im Zustande der Unmittelbarkeit ist der

freie Begriff nur an sich, als Inneres, vorhanden, die unmittelbare Existenz muß daher das Aeußerliche sein; abstrahirt man von der sinnlichen Natur, so fehlt dem Geiste die Existenzweise, die Hülle der Potentialität, und damit die Basis aller Entwickelung, die substantielle Nothwendigkeit, welche zur Freiheit verklärt werden soll. Man hat es zwar öfter für eine Herabwürdigung des Geistes angesehen, wenn man ihn auf solche Weise durch die Natur bedingt sein läßt, als ob sein qualitativer Unterschied von allen Naturobjecten und seine Erhabenheit über dieselben dadurch beeinträchtigt würde. Allein dies würde nur geschehen, wenn der Geist als die höchste Potenz, die Blüthe des Naturlebens betrachtet, ein stetiger Uebergang von den übrigen Naturobjecten zum Geiste angenommen, und der letztere aus der materiellen Natur als seinem Principe abgeleitet würde. Die Wahrheit der Natur ist aber ihre Idealität, die in ihr als Nothwendigkeit waltende und alle sinnlichen Erscheinungen aufhebende Macht der Idee; diese hebt sich im Geiste zur für sich seienden Freiheit, zur concreten, die Besonderheit umfassenden Allgemeinheit auf, und darin besteht die wahrhafte in sich erfüllte Erhabenheit, während die angeblich höheren Geister, welche man der Natur äußerlich gegenüberstellt, nur eine abstracte hohle Erhabenheit der Vorstellung haben. Erwägt man dies Alles gehörig, so wird man den höheren Geistern entweder eine gewisse Form der Leiblichkeit zuschreiben und sie auf einen Schauplatz versetzen müssen, wo dieselbe sich angemessen bethätigen kann, und in diesem Falle fällt der Beweis, den man aus der Analogie ihrer Selbstverkehrung hat entlehnen wollen, weg; oder man wird die hergebrachte Vorstellung, zumal bei ihrem dualistischen Charakter, als symbolisch und mythologisch beseitigen. Eben so wenig ist man berechtigt, die Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele als einem angeblich rein geistigen Zustande, worin der Mensch von allen Schranken des leiblichen Daseins befreit zum unmittelbaren Anschauen Gottes gelange, zur Unterstützung jener abstracten Ansicht von der Freiheit und Sünde herbeizuziehn; denn

die bei weitem vorherrschende, ja bis auf wenige Stellen alleinige Lehre des N. Testaments verheißt eine Auferstehung und Verklärung des Leibes, faßt also den Geist keineswegs als abstract ideales Fürsichsein, sondern im innigen Zusammenhange mit einem vermittelnden Organe auf. Meint man aber Gründe zu haben, von dieser Vorstellung abzugehen, so muß man vor allen Dingen aus dem Begriffe des Geistes erst die Möglichkeit einer rein geistigen individuellen Fortdauer genügend nachweisen, bevor man aus derselben Schlüsse für die irdische Entwickelung zieht. Die Vertheidiger dieser Theorie sind auch nicht bei solchen Gründen aus der Analogie stehen geblieben, sondern haben weiter nachzuweisen gesucht, weshalb an der creatürlichen Freiheit von Anfang an wenigstens die Möglichkeit des Bösen hafte. Die Freiheit, meint man, trete in die irdische Entwickelung als eine Sphäre des gegensätzlichen Daseins ein und erhalte damit die Möglichkeit, den Gegensatz in sich selbst zu setzen, die formale Freiheit müsse sich erst durch fortschreitende Selbstbestimmung zur realen erfüllen, dem Geiste sei während dieser Bildungszeit das unmittelbare Schauen Gottes, durch welches die Seligen im Guten bestätigt und gegen die Möglichkeit eines Rückfalles geschützt werden, versagt — dieses Schauen Gottes hätte dann aber auch die höheren Geister vor dem Falle bewahren sollen —; auch sei das in der höheren Geisterwelt schon vorhandene Böse in der Gestalt der Verführung an den Menschen herangetreten und habe so den wirklichen Fall, welcher aus den Bedingungen seiner Möglichkeit selbst noch nicht hervorgehe, veranlaßt. Indem man diese Bedingungen von der Existenz des Ich trennt, und letzteres als abstractes Fürsichsein auffaßt, welches sich aus seiner Naturbasis sogleich und unmittelbar als selbständiges Centrum in sich reflectirt: so muß man das Böse als unbegreifliche und unerklärliche Selbstverkehrung der Freiheit betrachten, und die oben erörterte Meinung, welcher das Böse als undurchdringliches Geheimniß der Welt gilt, erscheint als einfache Consequenz dieser geistlosen Construction des Geistes und Willens.

Deshalb brauchen wir bei ihr nicht länger zu verweilen und weisen nur noch auf das wahre Moment hin, welches sie der oberflächlichen Sinnlichkeitstheorie gegenüber hat. Sie geht mit tieferem Ernst und größerer Strenge an die Betrachtung des Bösen und ist von der Zerrüttung, welche dadurch in der inneren Sphäre, den höheren Functionen des geistigen Lebens, angerichtet wird, überzeugt; sie verschmäht es daher, das Böse in eine dem Geiste äußerliche Sphäre zu schieben und damit den feineren und geistigeren Gestalten der Sünde den trügerischen Deckmantel zu lassen, kurz, sie sucht das Böse, weil es eine Bestimmtheit des Willens und damit Selbstbestimmung ist, als Act der Freiheit selbst nachzuweisen. Bei diesem redlichen Bestreben geht diese Theorie aber von einem so ungenügenden Begriffe des Willens aus und hat die Entwickelungsstufen der Freiheit so wenig erkannt, daß sie nicht über einen leeren Formalismus hinauskommt und zuletzt mit einer wissenschaftlichen Verzweiflung endigen muß.

Wurden die bisher betrachteten Theorieen als ungenügend erkannt, um das Dasein des Bösen zu erklären, und lag ihr Hauptmangel darin, daß sie sämmtlich, nur mit verschiedenen Modificationen, den Willen oder die Freiheit formell, nicht als concrete sich in sich unterscheidende Totalität aller Lebensmächte auffaßten: so bleibt nur noch eine vierte Weise der Betrachtung übrig, welche die einseitigen Standpunkte der drei anderen zu sich gegenseitig bedingenden und ausgleichenden Momenten zu vereinigen sucht, so daß die Naturbasis, die Sinnlichkeit und die formelle Freiheit in einen dialektischen Proceß eintreten, und das Böse in dem sich vermittelnden Verhältniß der endlichen Erscheinung des Willens zu seiner Idee nachgewiesen wird. Als verschwindendes Moment fand sich diese Wahrheit auch auf den übrigen Standpunkten, indem man die Frage, weshalb in letzter Instanz die Möglichkeit des Bösen in der Welt angeordnet sei, fast allgemein dahin beantwortet, daß dadurch die freie Energie des Guten offenbar werden sollte. Gehörig entwickelt führt dieser Gedanke zu der

Nothwendigkeit des Bösen, und die bloße Ableitung und Erklärung des Bösen geht vermöge des dialektischen Verhältnisses jener Momente, worin jedes das andere bedingt, zur begreifenden Betrachtung der Sache über. Ein Ringen des Gedankens nach dieser Einsicht muß man auch in den Theorieen anerkennen, welche das Böse nicht aus einem vereinzelten Moment des Willens, sondern aus dem Wesen der creatürlichen Freiheit überhaupt, oder aus den aller lebendigen Bewegung nothwendigen Gegensätzen ableiten, nur daß beide Ansichten zu abstract gehalten sind und die concrete Fülle des Geistes sowie die Tiefe des Widerspruchs, den das Böse im Willen bildet, verkannt haben. Die erstere Ansicht geht davon aus, daß alle geschaffenen Wesen als solche mit der Schranke der Endlichkeit behaftet und dadurch von Gott, dem Unendlichen und Vollkommenen, unterschieden sind. Die vernünftigen Geschöpfe sind zwar vermöge ihrer Vernunft und Freiheit Gott ähnlich, aber als endliche Wesen müssen sie dennoch dem Irrthume und dem Bösen unterworfen sein; denn sie treten ein in die Schranken der endlichen Welt, entwickeln sich allmälig, sind darin abhängig von äußeren und zufälligen Einflüssen, sind damit selbst dem Wechsel und der Veränderung unterworfen, und können daher die geistige und sittliche Vollendung nie der Idee adäquat darstellen. Bestimmt man nun die Vollkommenheit in ganz abstracter Weise als das absolute Sein oder den Inbegriff aller Realitäten, so ist alles Unvollkommene ein Sein mit einer Schranke oder Negation, welche zur Privation wird, sofern das beschränkte Sein zu dem absoluten in Beziehung gesetzt, das erstere in seiner Bewegung zum absoluten gehemmt, und das letztere bloß in sich, nicht in das andere reflectirt gedacht wird. Nach diesen Prämissen bezeichnete man den Gegensatz des Guten und Bösen durch die abstracten Kategorieen des Realen oder Positiven auf der einen, und der Negation oder Privation auf der andern Seite. Da nun aber das beschränkte Sein kein einfaches Nichts, sondern Sein und Nichtsein zugleich ist, und daher auch das Böse als Activität eine

reale oder positive Seite haben muß, so fand man diese in den auch im Bösen wirksamen Kräften der Vernunft und Freiheit, die negative und privative Seite dagegen in der Form des Bösen. Auf diese Unterscheidung beider Seiten gründete man dann auch die Ausschließung der göttlichen Wirksamkeit in Beziehung auf das Böse als solches, sofern Gott als das Absolut-Reale auch nur die Realität, nicht die Negation der Geschöpfe wirken könne. Diese letzte Seite der ganzen Ansicht werden wir später besonders zu betrachten haben. Seitdem in neueren Zeiten der bestimmte Gedankengehalt der logisch-metaphysischen Kategorieen genauer untersucht und ihre dialektische Fortbildung von dem Unbestimmten und Abstract-Allgemeinen bis zur concreten Allgemeinheit der Idee nachgewiesen ist, hält es nicht schwer, das Unangemessene des Gebrauchs der allerabstractesten Kategorieen zur Bezeichnung der concretesten Gestalten und Gegensätze der wirklichen Idee oder des Geistes einzusehn und darzuthun. Allerdings meinten die Anhänger jener Theorie etwas Bestimmteres als sie aussprachen, und wenngleich es in der Wissenschaft nicht auf das Meinen sondern auf die ausgesprochene Gedankenbestimmung ankommt, so muß man dennoch berücksichtigen, daß bei dem frühern unkritischen Gebrauche der Kategorieen ihr Gehalt nicht so begränzt sein konnte, wei es jetzt möglich ist. Bezeichnete man das Gute als das Reale, so meinte man damit nicht bloß die Affirmation, das Sein für Anderes oder eine wirksame Causalität, sondern das wahrhaft Wirkliche, das an und für sich Nothwendige, die substantielle Macht des geistigen Lebens auszudrücken; und eben so verstand man unter dem Bösen als Negation und Privation nicht ein bloßes Nichtsein, ein Aufhören des Affirmativen, Ohnmacht und Schwäche, sondern das Unwirkliche, Nichtige, ein Abbrechen der vernünftigen und freien Form. Die im Bösen sich häufig offenbarende Energie des Willens wie das geistige Vermögen überhaupt stellte man auf die Seite des Realen und Positiven; nur die verkehrte Form jener Energie, das Stehengebliebensein des Willens bei endlichen Ob-

jecten des Begehrens, das Nichtaufgehobensein zur an und für sich seienden Totalität wollte man als Privation gedacht wissen. Indem man die Bedingungen dieser Hemmung empirisch und psychologisch in der endlichen Erscheinung des Willens, den auf das Endliche gerichteten Trieben, der Abhängigkeit des Willens von der Außenwelt, dem bald in adäquaten, bald in dunkelen Vorstellungen sich bewegenden Bewußtsein nachwies, so trat man aus dem Bereiche jenes abstracten Formalismus heraus und bestimmte die Schranken des endlichen Willens in concreterer Weise. Zur wirklichen Erkenntniß des Guten und Bösen brachte man es aber nicht, weil man das Vollkommene nicht in der einzig adäquaten Form der speculativen Idee auffaßte, Vollkommenes und Unvollkommenes, Unendliches und Endliches einander bloß gegenüberstellte und nur oberflächlich vermittelte, und deshalb auch das Böse nicht als Widerspruch innerhalb der Idee, d. h. als verkehrtes Verhältniß der dieselbe constituirenden Momente auffaßte. Außerdem vermischte man abstract-metaphysische und ethische Bestimmungen, besonders in Ansehung des Sinnes, welchen man den Ausdrücken Realität, Positives, Wirkliches unterschob. Bald verstand man darunter das Gute, also das sich selbst wissende und wollende Wirkliche, bald wieder das Wesen überhaupt, die Naturbasis, das Unwillkürliche in Vernunft und Willen, sofern man nämlich die Materie, die wirkenden Kräfte des Bösen, für real, und nur seine Form für Negation ausgab. Aus dieser Vermischung beider Sphären ging eine Reihe unwahrer und halbwahrer Formeln hervor, die zum Theil bis in die neueste Zeit als speculative Wahrheit gegolten haben. Das Böse, sagt man, könne nur am Guten sein, weil jeder böse Willensact an den darin wirksamen Kräften eine reale, positive Seite, also ein Gutes, habe. Der richtige Satz, daß Gutes und Böses negative Momente im Verhältniß zu einander seien, hat hier eine ganz schiefe Wendung erhalten, da die reale Seite des Bösen gar kein ethisches Moment bildet. Oder man behauptet, daß der höchste der geschaffenen Geister schon

wegen der Schranke, wodurch die absolute Realität in ihm negirt ist, mit der Sünde, wenn auch in noch so geringem Maße, behaftet sein müsse, und daß umgekehrt der verworfenste der gefallenen Geister nicht ohne ein Minimum des Guten zu denken sei, weil eben dies, daß er Geist sei, als Realität auch etwas Gutes sei. Der Beweis für diese an sich nicht unrichtigen Sätze ist hier eben so ungenügend; wir brauchen uns jedoch mit der Widerlegung solcher Abstractionen nicht länger aufzuhalten, da dieselbe bereits in der früheren Entwickelung der Idee des Guten und seines Gegensatzes gegeben ist. Auf der andern Seite dürfen wir aber in diesem Versuche, das Böse in dem Verhältniß der endlichen Erscheinung des Willens zu seiner Idee als ein nothwendig begründetes nachzuweisen, die Ahnung der höheren Wahrheit nicht verkennen; diese Versuche stehen, ungeachtet ihres abstracten Formalismus, höher als die drei anderen Weisen der Erklärung des Bösen, weil sie die ganze endliche Erscheinung der Freiheit, kein vereinzeltes Moment ins Auge fassen. Zum wirklichen Selbstbewußtsein ihres Strebens wird diese Richtung gebracht, wenn sie von ihrem metaphysischen Formalismus zu der concreten Vermittelung der Idee der Freiheit hingewiesen wird, das Böse hier als Widerspruch findet und seine Nothwendigkeit in der dialektischen Vermittelung des ethischen Gegensatzes erkennt. — Die andere Ansicht, welche das Böse in der durch Gegensätze vermittelten Entwickelung aller endlichen Dinge nothwendig begründet findet, bringt die starre Schranke der ersten Meinung in einen dialektischen Fluß, und ist besonders in neueren Zeiten, seitdem man den äußerlichen Gegensatz des Unendlichen und Endlichen, des Vollkommenen und Unvollkommenen, der Idee und Erscheinung in seiner Nichtigkeit erkannt, und beide Seiten als an einander und in einander seiend nachgewiesen hat, weit verbreitet und in vielfachen Modificationen vorgetragen. Bleibt man aber auf diesem höhern Standpunkte bei der logisch-metaphysischen Dialektik stehen ohne mit solchen Prämissen in das Gebiet der Freiheit näher einzugehen, behauptet man

nur immer das Umschlagen der Realität in die Negation, des Unendlichen in das Endliche, des Positiven in das Negative u. s. w., oder trägt man Bestimmungen der äußeren Natur ohne Weiteres in die Sphäre der Freiheit über: so kommt es hier eben so wenig zur begreifenden Erkenntniß des ethischen Gegensatzes als auf dem vorigen abstracten Standpunkte; ein Formalismus ist dann nur mit einem andern vertauscht. Diese Mängel haben wir im Besonderen schon bei der Darstellung der Momente der Idee des Willens und der Nothwendigkeit des Bösen berücksichtigt und können sie deshalb hier bei Seite liegen lassen. — Alle Theorieen, wenn man sie gehörig gegen einander abwägt, drängen zu dem Resultate hin, welches wir durch die immanente Entwickelung der Idee der Freiheit und ihrer Erscheinungsstufen fanden; sie sind nur Momente der Einen Wahrheit, welche außerhalb des lebendigen Zusammenhanges derselben eine schiefe Stellung erhielten, Constructionen und Vorstellungen des abstracten Verstandes oder der unklaren Phantasie von der Dialektik des Freien, welche nur auf freie Weise, d. h. nach den Momenten des Begriffes und der Idee, wahrhaft begriffen werden kann.

c. Die aufgehobene Differenz der Momente des Willens.

Wird der eingetretene Unterschied und Gegensatz der Momente des subjectiven Willens aufgehoben, so kehrt der Wille damit nicht in den früheren Zustand der Indifferenz zurück, sondern schließt sich zu einer höheren Einheit zusammen, welche sich durch den Unterschied und in demselben lebendig vermittelt. Die Möglichkeit einer solchen concreten Einheit ist nicht bloß durch die ursprüngliche Vollkommenheit der menschlichen Natur, die in der Unschuld an sich seiende oder latente Identität der Idee bedingt, sondern auch durch das innere dialektische Verhältniß der Seiten der Differenz, sofern der Widerspruch nur in Beziehung auf eine wirklich gesetzte Einheit eintreten kann, das Wissen und Wollen des Bösen ein Wissen und Gewollthaben des Guten voraussetzt. Die Aufhebung

der Differenz findet daher als Moment schon in der Differenz selbst Statt und kann sich nur vermöge dieses inneren Zusammenhanges der Willkür und der wahrhaften Freiheit auf organische und freie Weise vermitteln. Alle Theorieen, welche zuerst das Böse für sich in die Existenz treten, das Gute dagegen in der an sich seienden Tiefe des Geistes ruhen lassen, bis es durch eine später eintretende innere oder äußere Sollicitation ebenfalls zur Wirklichkeit befördert wird, verkennen das dialektische Verhältniß beider Seiten, und können das wirkliche Gute nur durch ein den immanenten Entwickelungsgang abbrechendes Wunder, sei dasselbe von äußerlicher Lehre und Beispiel, oder von der innern Wirksamkeit der umbildenden Gnade abgeleitet, eintreten lassen. Dadurch wird aber der Begriff der Freiheit, welche in allem Bestimmtwerden wesentlich Selbstbestimmung ist, zumal in der Gestalt der wirklichen Idee, aufgehoben. Der göttliche Wille und die sittliche Gemeinschaft sind schon in der Differenz als Factoren mitgesetzt, ohne dieselben ist die Gestalt der Idee des Willens überhaupt, auch in der endlichen Erscheinung und im Widerspruche ihrer Seiten, unmöglich. Weil nun der Widerspruch, welchen das Böse bildet, nur in Beziehung auf eine irgendwie auch wirklich gesetzte Einheit der Momente denkbar ist, so hat der Wille in der Totalbewegung seiner Momente auch die Energie, den Widerspruch in sich aufzuheben, und dieser Act muß nach den oben entwickelten Prämissen Bethätigung der göttlichen und der subjectiv-menschlichen Seite des Willens, also der Gnade und Freiheit, zugleich sein. Da ferner schon in der Differenz der Seiten ihre Versöhnung als Moment mitgesetzt ist, so läßt sich empirisch kein Punkt fixiren, wo die Wiedergeburt als etwas absolut Neues, durch die früheren Acte des Willens Unvermitteltes, einträte, und zwar nicht bloß in dem Sinne, daß die durch Reue, Bekehrung, Begnadigung vermittelte Umwandlung des Sünders als Resultat einer Reihe zusammengehöriger und continuirlicher Acte gedacht werden muß, sondern auch in dem weiteren Sinne, daß schon in der Differenz der Momente, dem Wissen des

Guten und Bösen, die innere Möglichkeit und der erste Schritt zur Wiedergeburt gesetzt ist, und daß das Böse nichts in sich Allgemeines und Selbständiges ist, und deshalb auch nicht in absoluter Vertiefung für sich seiend gedacht werden kann. In der Erscheinung stellt sich die Wiedergeburt allerdings in verschiedenen Gestalten dar, bald als allmälige und unmerklich fortschreitende Heiligung, bald als plötzliches Insichgehen des Geistes aus einer zur Gewohnheit gewordenen Reihe von Sünden und Lastern; da aber auf jener Seite die Sünde und deren Aufhebung nicht fehlt, mag auch der Widerspruch im Willen nicht so schneidend und die Begnadigung nicht so überschwänglich eingetreten sein wie auf der andern Seite, und da auf dieser das in der Differenz schon gesetzte Gottesbewußtsein nur in den Hintergrund des Geistes zurückgetreten und hier in der Erinnerung — welche auch sonst nicht in allen Acten des Selbstbewußtseins der Wirklichkeit und Möglichkeit nach vorhanden ist, aber im tiefsten Grunde des Geistes dennoch bleibt und später mit oft wunderbarer Energie wieder in den Vordergrund des Bewußtseins tritt — aufbewahrt ist: so sind die wesentlichen Voraussetzungen auf beiden Seiten dieselben, und nur die besondere Vermittelung verschieden. Ohne Reue, Buße und Begnadigung ist keine wahrhafte Freiheit möglich; diese ist immer Resultat einer Wiedergeburt, oder sie bethätigt sich vielmehr selbst schon in derselben, und die fortschreitende Heiligung ist eine wachsende Erneuerung des alten Menschen. So lange die Differenz der Seiten als solche besteht, schwankt der Wille zwischen seinen Gegensätzen, wird auf mehr oder weniger zufällige Weise durch dieselben bestimmt und tritt deshalb aus der Willkür, mag dieselbe auch in der Wahl des Guten einen stetigen Uebergang zur wahrhaften Freiheit bilden, nicht eigentlich heraus. Wird aber dieses Spiel der Erscheinung in seiner Nichtigkeit gewußt und tief empfunden, ringt der Geist danach, die hemmende Schranke, welche er sich selbst gestellt, zu durchbrechen und die Heiligung zu seiner absoluten Aufgabe zu machen, so tritt damit ein Scheidungsproceß

der Seiten und Gestalten des innern Lebens ein, und es beginnt damit die Wiedergeburt im eigentlichen Sinne des Wortes. Sie ist wesentlich ein theoretischer und praktischer Proceß zugleich, wie alle Gestalten des concreten Willens.

Betrachten wir in der Kürze die Momente und Stadien dieses Processes, so bildet den Ausgangspunkt desselben das Schuldbewußtsein und die Reue, worin der in aller Sünde vorhandene Widerspruch des Geistes und Willens für das Subject selbst gesetzt ist, und dieser Zwiespalt als unendlicher Schmerz das ganze Selbstbewußtsein durchdringt. Das Subject weiß nicht bloß den Inhalt seines Willens als etwas dem göttlichen Gesetze Zuwiderlaufendes, das nicht sein sollte und wofür das Ich die Verantwortlichkeit trägt, sondern es ist auch praktisch als Träger beider Seiten des Gegensatzes in den innern Widerspruch hineingezogen, ist mit sich selbst zerfallen, vernichtet sich von seinem wahrhaften Wesen aus selbst in der Bestimmtheit seiner Erscheinung. Die Momente der Idee des Willens stellen sich in dieser Bewegung aus dem Gegensatze zur an und für sich seienden Einheit her. Das erste Moment, der göttliche Wille, bethätigt sich nicht bloß als gebietendes Gesetz, sondern zugleich als heilige und gerechte Macht, welche in der Sünde verletzt ist und ihr absolutes Recht gegen dieselbe behauptet, in überschwänglicher Weise über den Gegensatz übergreift und denselben in seiner Nichtigkeit setzt. Der göttliche Wille offenbart sich so dem subjectiven Ich gegenüber als höhere Nothwendigkeit, welche mit der subjectiven Freiheit, weil in dieser der bestimmte Inhalt als Sünde negirt ist, nicht wahrhaft identisch ist; er ist nur an sich die Manifestation der Liebe, sofern in der Fortbewegung der Seiten die Liebe daraus erwächst, in der gegenwärtigen Bestimmtheit aber die zur Gerechtigkeit gewordene Heiligkeit, welche Schmerz, Angst, Zerknirschung und Verzweiflung erzeugt. Es steht nicht in der Macht des Subjects, dem Walten dieser höheren Macht Maß und Ziel zu setzen; das Lautwerden der Stimme des Gewissens hängt zwar von der Gesammtentwicke-

lung des inneren Lebens und damit zugleich vom Subject ab, ist dieselbe aber durch die hemmende Schranke mit aller Gewalt hindurchgebrochen, so bildet sie vielmehr die bestimmende Macht für das Subject, welches ihrer Nothwendigkeit unterliegt. Das wahrhafte Wesen, der substantiell göttliche Grund des Willens wird darin aus dem Zustande seiner Potentialität entbunden, und stößt die unwahre Erscheinungsform in ursprünglicher Energie von sich ab. Ihm gegenüber steht im zweiten Moment das subjective Ich, welches kraft der Manifestation des göttlichen Willens von seiner Bestimmtheit abstrahirt, seine eigene That ungeschehen machen möchte, sich daher als einfache Formbewegung in sich selbst reflectirt und in dieser einsamen Tiefe nur den Donner des Gewissens hört. Aber ein solches einfaches Lossagen von seiner concreten Erscheinung ist unmöglich, weil das Ich in jener Abstraction nur das Centrum bildet, um welches sich dieselbe bewegt. Die Sünde ist daher auf der einen Seite seine eigene Selbstbestimmung, welche es nicht äußerlich von sich abthun kann, auf der andern Seite aber ein Fremdes, welches es zwar als seine That, aber nicht als seinen wesentlichen Willen anerkennt. Jene Beziehung bildet den Begriff der Schuld, diese den der Reue. Beide Momente sind zu keiner in sich concreten Einheit zusammengeschlossen, aber in der Gesammtbewegung des Selbstbewußtseins getragen, und bilden so den Zustand der Unseligkeit, welcher in dieser Bestimmtheit nicht dauren kann, weil er eben nur der für das Subject gesetzte Widerspruch des Bösen ist. Es muß daher entweder eine weitere Vermittelung eintreten, durch welche der Widerspruch zu einer höheren Einheit aufgehoben wird, oder das Subject muß das Gefühl der Unseligkeit durch fernere Sünden zu betäuben suchen; jenes führt zur ernstlichen Reue und Buße, dieses, wenn es öfter wiederholt wird, allmälig zur Verstocktheit oder zur Verzweiflung. Der göttliche Wille offenbart sich wesentlich schon im Schuldbewußtsein, nicht erst im Glauben, der Sündenvergebung und den folgenden Stadien; derselbe hat sich aber hier noch nicht zur Gnade und

Liebe fortbestimmt, weil diese Formen nur in der concreteren Gestalt der Idee denkbar sind. Das Schuldbewußtsein ist keineswegs die weiteste Entfremdung des menschlichen Willens von dem göttlichen, und eben so sind ganze Zeitalter, in welchen das Bewußtsein vom göttlichen Zorn und das Gefühl der Unseligkeit in allgemeinerer Weise lebendig werden, in moralischer und sittlicher Hinsicht nicht nothwendig die verderbtesten; denn das Wissen der Schranke greift über dieselbe, wenn auch in unbestimmter Weise, hinüber, und im Schuldbewußtsein bethätigt sich die heilige Macht Gottes lebendiger, als in einer oberflächlichen Versöhnung der Seiten. Das Schuldbewußtsein **kann** allerdings mit einem höheren Grade des sittlichen Verderbens verbunden sein, im Allgemeinen aber ist der Schluß von jenem auf dieses unsicher. Vergleicht man die angegebene Dialektik des Schuldbewußtseins und der Reue mit dem gewöhnlichen Verlaufe des religiösen Lebens, so scheinen die Farben zu stark aufgetragen zu sein, indem es bei Vielen, zumal in neueren Zeiten, nicht zu einem solchen schneidenden Zwiespalte des Innern kömmt, und Manche sogar gewohnt sind, bei Denen, welche das Schuldbewußtsein und die Erlösungsbedürftigkeit recht lebendig schildern, ein starkes Maß eigener Sünde und Schuld vorauszusetzen. Allein in diesem Punkte sprechen die Stimmen der anerkannt frömmsten Männer für die Treue der Dastellung im Allgemeinen; graduell kann jene Dialektik allerdings verschieden sein, ohne daß darunter der Ernst und die Tiefe der Reue und die Lebendigkeit des Gottesbewußtseins litte, fehlt dieselbe aber ganz, so kann auch von keiner wahren Freiheit, wenigstens auf dem religiösen Gebiete, die Rede sein. Krankhaft dagegen wird jene Vermittelung, wenn sie den Punkt bildet, zu welchem das Selbstbewußtsein ohne Unterlaß zurückkehrt ohne in die weiteren Entwickelungsstadien der Freiheit energisch einzutreten; ein solches Sichvertiefen in den bodenlosen Abgrund der Sünden kann sogar selbst zur Sünde werden, sofern es dem Geiste Kraft und Freudigkeit raubt und den letzten Zweck der erlösenden Gnade vereitelt.

Wirklich aufgehoben wird der innere Zwiespalt durch die **Vergebung der Sünde**, d. h. die von der göttlichen Gnade ausgehende Hinwegräumung der Schuld und Strafe der Sünde und damit der Unseligkeit und Zerrissenheit des Selbstbewußtseins. In dieser Bethätigung der Gnade offenbart sich die unendliche Erhabenheit des Geistes über die ganze Sphäre der endlichen Erscheinung. Die äußere Natur ist eben so wenig der Schauplatz der Gnade als der Liebe, da der göttliche Gedanke und Wille in ihr nur in der Form der Nothwendigkeit wirkt, welche ihren gemessenen Gang geht und Alles ihrem unabänderlichen Gesetze unterwirft. Je abstracter die Naturobjecte sind, um so weniger vertragen sie den Widerspruch, der in ihre Einheit gesetzt wird; der lebendige Organismus wird des Schmerzes und der Krankheit Meister, weil das Leben die unmittelbare Weise der Idee selbst ist. Aber alle Erneuerung des Einzelnen und Allgemeinen erfolgt nach nothwendigen Gesetzen, und jedes Geschöpf, welches, durch äußere Nöthigung oder die zufällige Verkümmerung der Erscheinung gezwungen, ihnen nicht genügt, verfällt in trauriger Existenz und frühem Tode dem herben Geschick. Die Götter der Naturreligionen, welche den allgemeinen Lebensproceß in ihrer Person darstellen, sind gewöhnlich grausam und blutgierig. Auch die menschliche Sünde, so weit sie gegen die Gesetze der sinnlichen Natur gerichtet war, oder durch ein äußeres Uebel gestraft wurde, kann nur nach der Seite des Selbstbewußtseins, nicht in Beziehung auf ihre natürlichen Folgen aufgehoben werden; die Weltordnung würde mit sich selbst in Widerspruch gerathen, wenn sie solches im Gefolge der Sünde eingetretene Uebel bei der spätern Sinnesänderung entfernen wollte. Wer in Folge des Jähzorns oder eines Verbrechens eine Verstümmelung seiner Glieder erlitten, wer durch sinnliche Ausschweifungen für immer seine Gesundheit zerrüttet, bleibt mit diesen Uebeln behaftet bis ans Grab, und nur das Schuldbewußtsein kann durch die Gnade entfernt werden. Selbst der endliche Geist in seinem Fürsichsein kennt keine Sündenvergebung und Gnade;

denn empirisch betrachtet kann Nichts ungeschehen gemacht werden, das Gesetz der Erscheinung läuft in ununterbrochener Reihe fort, das Selbstbewußtsein trägt in jedem Moment die Summe und das Resultat der früheren Willensacte in sich, bestimmt danach seinen eigenen Werth und befriedigt sich nach Maßgabe desselben. Aber der Geist in seiner Wahrheit, welcher sich nicht bloß im Zusammenhange der endlichen Erscheinung, sondern auch als Organ und Träger des göttlichen Willens und Geistes weiß, hat kraft dieses Gegensatzes auch die unendliche Energie, den Zwiespalt durch einen absoluten Act, welcher den endlichen Causalnexus unterbricht oder vielmehr zur höheren Form der freien Idee umbiegt, aufzuheben. Die Vergebung der Sünde ist Act der Gnade, weil der im Schuldbewußtsein in der Form der Nothwendigkeit waltende göttliche Wille sich hier mit dem Bewußtsein und Willen des Subjects zu freier Identität zusammenschließt. Bis dieses absolute Verhältniß eintritt, stehen beide Seiten sich gegenseitig bedingend einander gegenüber: die Gnade setzt die bereits eingetretene Reue und Sinnesänderung voraus, und diese wiederum die Manifestation der göttlichen Heiligkeit, welche das schlafende Gewissen erweckt und die in der Sünde erstarrte Vermittelung des inneren Gegensatzes in lebendigen Fluß bringt. Die Gnade setzt aber außer der Buße auch eine absolute Hingebung des Menschen an Gott, ein unbedingtes Vertrauen auf den überschwänglichen Reichthum der göttlichen Liebe voraus; dieser Act aber, weil er nicht bloße Abstraction von der endlichen Erscheinung, sondern zugleich positive Erhebung zu dem Unbedingten ist, involvirt dieses an sich schon und ist daher nur durch den Zug der göttlichen Gnade selbst möglich. Beide Seiten haben in ihrer Bewegung zu einander hin sich gegenseitig als Momente an einander, und nur bei dieser Voraussetzung wird das absolute Verhältniß der freien Identität denkbar. In der gewöhnlichen Vorstellung steht die Gnade dem Geiste äußerlich gegenüber und wird demselben von außen mitgetheilt, wobei es dann unbegreiflich wäre, wie auf beiden Seiten Selbst-

bestimmung stattfinden könnte; der gedankenmäßigen Bestimmung der Momente der Idee zufolge ist aber der ganze Proceß die immanente Dialektik des Geistes, nicht als ob der Mensch sich selbst die Sünde vergäbe — denn das Subject als solches hat nicht die Macht über seinen göttlichen Lebensgrund, und nur der Unglaube, welcher die Erscheinung und die göttliche Seite des Geistes nicht unterscheidet, kann sich über das Böse, welches bei solchen Prämissen nicht als Sünde gilt, mit sich selbst abfinden, — sondern weil der göttliche Geist nicht fern ist von einem Jeden, der sich in der Sphäre des frommen Selbstbewußtseins bewegt. Es ist von der größesten praktischen Bedeutung, daß diese innere Vermittelung desselben der Idee angemessen bestimmt werde. Wie gelangt der Mensch zur Sündenvergebung, und wie erhält er die Gewißheit, daß sie wirklich eingetreten sei? Was die erste Seite betrifft, so wird in allen Religionen die Vergebung der Sünde zwar als Act Gottes angesehen, von menschlicher Seite finden aber immer gewisse Bedingungen und Vermittelungen Statt, theils in der inneren Sphäre des Geistes, wie Reue, Gebet, Vertrauen, theils in der äußeren Darstellung des Rein-Innerlichen, wie Opfer, Fasten, Büßungen, also eine Reihe von Werken, durch welche der göttlichen Gerechtigkeit Genugthuung gewährt werden soll. Beide Weisen der Vermittelung sind ihrem Wesen nach sehr verschieden; die erste bewegt sich im Gebiete des Unbedingten, Unendlichen, die zweite in dem der Endlichkeit. Wird die Vergebung von einer Reihe solcher Werke abhängig gemacht, so verdient sie der Mensch, indem er die Mängel der Vergangenheit durch den Ueberschuß der Gegenwart ausgleicht, oder wenigstens das wirkliche Vorhandensein der innern Vermittelung durch die äußere That beweist. Da nun die letztere ein Allmäliges und Relatives ist, so wird dadurch die Sündenvergebung selbst zu einem solchen, und durchbricht nicht wahrhaft den Zusammenhang der endlichen Erscheinung des Willens. So lange die Genugthuung währt, bleibt der Geist in der Bewegung des inneren Widerspruchs, und der Mensch ist in Ge-

fahr, entweder in äußerliche Werkheiligkeit zu verfallen, wobei dann die Sündenvergebung in oberflächlicher Weise anticipirt und die Bedingung, an welche sie geknüpft ist, mechanisch nachgebracht wird, oder bei einer strengeren sittlichen Ansicht an der Zulänglichkeit eines bestimmten Maßes von Genugthuung und damit an der Wirklichkeit der Sündenvergebung selbst zu zweifeln, den Bußkampf weiter auszudehnen, und bei ängstlicher Reflexion auf neue, wirkliche oder eingebildete, Sünden das ganze Leben zu einem Wechsel relativ niederdrückender und relativ erhebender Acte zu machen. Diese Relativität ist aber dem Begriffe des Geistes unangemessen; die Entfremdung von dem an und für sich seienden Wesen muß wirklich aufgehoben, die unselige Vergangenheit energisch abgestoßen werden, um dem absoluten Verhältniß der Seiten der Idee, in welchem eben die Erhabenheit des Geistes über alles Endliche besteht, zu weichen. Die äußeren Vermittelungen der Sündenvergebung können allerdings von wahrhafter Frömmigkeit ausgehen; sie bilden ferner in der historischen Entwickelung der Idee des Geistes eine wesentliche Stufe, über welche der Geist schreiten muß, um sich aus der Erscheinung seiner Momente zur wahrhaft bei sich seienden Identität zurückzunehmen; sie haben auch der leichtfertigen Selbstgerechtigkeit gegenüber ihre relative Wahrheit: aber so lange dieselben als Bedingungen aufgefaßt sind, an welche die Sündenvergebung nothwendig gebunden sein soll, ist der Geist in seiner wahrhaften Unendlichkeit nicht erkannt und zum wirklichen Selbstbewußtsein geworden. Weil die Sündenvergebung selbst ein absoluter Act ist, so kann sie auch nur auf absolute Weise, durch Erhebung zum Unendlichen, vermittelt sein. Deshalb kehrte sich das Christenthum in seiner ursprünglichen Gestalt gegen alle falschen Vermittelungsweisen und trat später die Reformation gegen eine Modification derselben in die Schranken. Selbst das Alttestamentliche Gesetz läßt mit einigen Ausnahmen die Vermittelung der Sünd- und Schuldopfer nicht bei eigentlich moralischen, sondern mehr bei theokratischen Vergehen, welchen zum Theil der Charakter

der eigentlichen Sünde abgeht, eintreten, und betrachtet Reue, Gebet, Fürbitte, Vertrauen als die allgemeinste und wesentliche Bedingung der Begnadigung. Das spätere Judenthum war in vieler Hinsicht dem ältern Geiste entfremdet; jedoch fehlte auch diesem das durchgebildete Bewußtsein der Sündhaftigkeit und das Verzichten auf eigenes Verdienst und selbstgeschaffene Gerechtigkeit. Muß nun die Vermittelung der Sündenvergebung nothwendig als eine geistige und innerliche gefaßt werden, so kann auch die Gewißheit, daß dieselbe wirklich eingetreten sei, nur aus dem Zeugniß, welches der Geist dem Geiste giebt, erwachsen. Dieses Zeugniß ist aber, obgleich der Sphäre des Bedingten entnommen und einfache, für sich seiende Selbstgewißheit des Geistes, dennoch seiner concreten, inhaltsvollen Bestimmtheit wegen auch vermittelt. Das empirische Selbstbewußtsein ist der Täuschung unterworfen, und kann leicht seine subjectiven Meinungen, Wünsche und Zwecke für die Stimme des Geistes halten; das Gewissen bildet nur ein sicheres Regulativ, wenn es vom objectiv-wahren Inhalt erfüllt ist. Es ist daher ein trügerischer Rath, wenn man dem Menschen nur einen festen Glauben an die Nichtigkeit der Sünde und die Wirklichkeit der eigenen Tugend empfiehlt, wodurch dann die moralische Umwandlung von selbst eintreten soll. Der Geist verlangt vielmehr eine inhaltsreichere, objectiv-sichere Bürgschaft, und diese kann ihm nur durch die wirklich gesetzte Einheit der göttlichen Gnade und des subjectiven Willens werden. Das Moment der Objectivität, der von allen subjectiven Zweifeln und Bedenken unabhängigen Sicherheit der Gnade, wird zunächst durch das Bewußtsein von ihrer immanenten Bewegung gesetzt, durch das Wissen, daß Gott den Sünder überhaupt ohne dessen Verdienst rechtfertigt. Als diese objective Vorstellung festgehalten ist aber die Rechtfertigung noch kein wirklicher Act des göttlichen Willens, welcher den subjectiven Willen als die Sphäre seiner Realität involvirt; der Mensch hat darin erst das Wissen von der absoluten Energie des göttlichen Willens, welcher als die eine Seite der

Idee des Willens die übergreifende Allgemeinheit bildet und den Zwiespalt des subjectiven Willens auf unendliche Weise aufheben kann. Subjectiv gesetzt und damit wirklich wird die Rechtfertigung erst durch den Glauben an die erlösende und versöhnende Gnade Gottes. Damit ist die wirkliche Einheit des göttlichen und des menschlichen Willens gesetzt; denn da der Glaube als die wesentliche Vermittelung nicht fehlen darf, so ist es derselbe Act, welcher nach der objectiv-göttlichen Seite die Rechtfertigung, nach der subjectiv-menschlichen der Glaube heißt. Betrachtet man die Rechtfertigung als bloß objectiven, juridischen Act, so faßt man sie abstract für sich, ohne ihre Vermittelung und damit ohne Wirklichkeit, also als göttlichen Rathschluß oder potenzielle Bewegung des göttlichen Willens. Gilt dagegen der Glaube statt der unzulänglichen Werke als die Gott genügende Gerechtigkeit, so kann die wirkliche Gerechterklärung auch nicht vor dem Inhalte, in Beziehung auf welchen sie geschieht, erfolgen. Beide Seiten fallen daher nicht bloß in der Wirklichkeit zusammen, sondern sie müssen auch, da die göttliche Gnade nicht bloß eine nachträgliche und müssige Erklärung über dasjenige, was der Mensch durch eigene Kraft gewonnen hat, sein kann, in einem innern, und zwar dem absoluten Verhältniß der Freiheit oder der Identität stehen. Die Rechtfertigung ist daher nicht bloß ein Act Gottes, welcher über den Menschen ergeht und bei welchem sich dieser passiv verhält; sondern beide Seiten kommen sich auch hier, wie bei der concreten Freiheit überhaupt, entgegen, ihre Einheit läßt sich aber nicht mehr nach der endlichen Relation auseinanderlegen, weil eben in diesem absoluten Acte das bloße Verhältniß als solches überwunden wird. Die Rechtfertigung wirkt eben sowohl den Glauben als der Glaube die Rechtfertigung realisirt. Da der Glaube selbst ein Unbedingtes ist wie die Rechtfertigung, und beide nur in einander Wirklichkeit haben, so sind beide Seiten durch die Endlichkeit nur so bedingt, daß sie als umfassende Totalität diese Bedingungen selbst in sich enthalten, wie dies bei allem Concret-Absoluten der Fall

ist. Die Rechtfertigung gewährt kraft des darin mitgesetzten Glaubens die Gewißheit der Vergebung der Sünden, weil der Glaube als Aneignung des objectiven Erlösungswerks die unendliche Macht der heiligen Liebe und Gnade Gottes, welche dadurch ein für allemal zum objectiven Bewußtsein der Welt geworden ist, zum Inhalt des Selbstbewußtseins macht und die subjective Sünde als Theil der Sünde der Welt überhaupt in dem weltüberwindenden Strome der Gnade und des heiligen Geistes untergehen sieht. Es ist die Idee des Geistes selbst, welche sich im Glauben subjectiv gestaltet und damit zu einem Zeugniß des göttlich-allgemeinen Geistes für den subjectiv-erfüllten Geist wird, daß im Geiste Christi Vergebung der Sünde liegt, und daß dieser Geist als das in jedem wahrhaft Gläubigen wirkende Princip der Sieg über Welt und Sünde ist. Da nun aber der Glaube kein einseitig theoretischer sondern zugleich ein praktischer Act, oder vielmehr eine zur Gesinnung aufgehobene Reihe einzelner Acte ist, so ist er selbst des innern Wachsthums fähig, und es kann für ein relativ gläubiges Gemüth der Zweifel entstehen, ob sein Glaube auch der feste und wahre Glaube sei, durch welchen die Vergebung der Sünde allein vermittelt werden könne. Solche Glaubenszweifel können entweder in Beziehung auf den historischen Inhalt des Glaubens, besonders seine wunderbaren, der verständigen Reflexion widersprechenden Elemente entstehen; man meint dann erst wahrhaft zu glauben, wenn man die widerspenstige Vernunft unter des Glaubens Auctorität gefangen genommen hat. Oder man identificirt Glauben und Liebe, und zweifelt an der Vollendung des erstern, weil die andere in ihren besonderen Acten immer mangelhaft bleibt. Oder aber man erkennt die dialektische Natur des religiösen Glaubens und die Nothwendigkeit seiner allmäligen und stufenweisen Vertiefung, und fühlt sich selbst noch fern von der vollen und beseligenden Glaubenskraft. Die Zweifel und Kämpfe der ersten Art sind die unseligsten, weil sie sich nicht auf dem Gebiete der reinen Frömmigkeit bewegen, und, wenn nicht der geistige Standpunkt

überhaupt gewechselt wird, mit keiner Versöhnung der zwiespältigen Seiten, sondern der Vernichtung oder wenigstens Unterdrückung der einen oder andern endigen. Ist der Glaube noch so lebendig, daß er solche Kämpfe und Zweifel an der Begnadigung hervorruft, so hat er in der Regel auch die Macht, über die Reflexionen des Verstandes zu siegen; die eigentliche Vernunft aber ist so wenig gegen den geistigen und ewigen Inhalt des Glaubens gerichtet, daß sie aus demselben auch die Nothwendigkeit und allgemeine Form seiner historischen Vermittelung begreift. Das Geltendmachen der Zweifel des Gedankens kann eben so gut wie das Niederschlagen derselben auf die Aneignung des wahrhaft geistigen Kerns des Glaubens gerichtet sein, und nur die reine oder abstracte Negation des Verstandes hebt denselben auf und tritt damit vom religiösen Boden ganz ab. Die dritte der angegebenen Weisen des Zweifels enthält in sich selbst das Princip des Fortschritts und kann daher zu keinem Zustande der Unseligkeit führen. Dagegen verdient die zweite Weise besondere Berücksichtigung, weil sie einen confessionellen Gegensatz in der Auffassung dieser Momente der subjectiven Erlösung begründet. Die katholische Lehre identificirt bekanntlich Rechtfertigung und Heiligung, den wahren Glauben und die Liebe, und läßt die letztere durch die rechtfertigende, d. i. gerechtmachende Gnade eingeflößt werden; die protestantische Lehre dagegen trennt mehr oder weniger beide Seiten. Eine schroffe Scheidung derselben ist schon deshalb unstatthaft, weil die Rechtfertigung, als für sich seiender richterlicher Act vorgestellt, unwirklich und unwirksam ist. Enthält der mit der Rechtfertigung zugleich gesetzte Glaube den Grund und das Princip der Liebe, so muß diese der realen Möglichkeit nach, und zwar so, daß die Folge eintreten muß, darin mitgesetzt sein. Unterscheidet man aber von der Liebe als einfacher Allgemeinheit der Gesinnung die besondere Bethätigung derselben, so sind beide Momente wohl auseinanderzuhalten. Denn in der Besonderung geht die Liebe in die endliche Schranke ein und entspricht der unendlichen Idee nicht, sie kann daher auch nicht die

Vermittelung der Rechtfertigung bilden, und das Gemüth, welches die Sicherheit der Begnadigung nach ihrem Maßstabe bestimmt, muß der Unruhe und dem innern Zwiespalt geöffnet bleiben. Alle Freudigkeit der Liebe ist durch die bereits eingetretene Einheit des göttlichen und menschlichen Willens bedingt, ist von menschlicher Seite Gegenliebe und setzt daher die Sündenvergebung und Begnadigung voraus. Insofern entspricht die protestantische Vorstellung, bestimmt sie nur den Begriff der Rechtfertigung etwas concreter, mehr dem praktischen Interesse der Frömmigkeit und dem inneren Verhältniß der Momente der Idee zu einander. Durch unbedingte Ergebung und Vertrauen und eben so unbedingte Erhebung des Glaubens reißt das Selbstbewußtsein sich los von seiner unwahren und unheiligen Existenzform, wird auf unendliche Weise von der Idee des Geistes erfüllt und gewinnt darin ein höheres Lebensprincip, welches die concreteren Gestalten der thatkräftigen Liebe und des bewährten Glaubensmuthes erzeugt. Diese Heiligung des ganzen Innern geht als principieller Gegensatz zu einer vorhergehenden ungeheiligten Gesinnung vom Glauben und der Liebe aus, ist aber in der besonderen Gestaltung und Durchdringung aller Denk- und Willensacte, gleich der thätigen Liebe, ein Wachsendes, öfter Gehemmtes und daher Endliches, welches aber in seiner Rückkehr zur Einheit des Glaubens und der einfachen Identität der Liebe ihre innere Unendlichkeit immer concreter und gediegener macht.

Diese Entwickelungsmomente des höheren Lebens treten nicht bloß wie bei außergewöhnlichen Bekehrungen Ein Mal mit aller Energie in das Selbstbewußtsein des Subjectes, sondern sie modificiren und wiederholen sich auch nach Maßgabe des subjectiven Bildungsganges und der Leitung der göttlichen Gnade. Auch hier gilt übrigens, was wir früher schon öfter zu bemerken Gelegenheit hatten, daß nämlich dieser ganze Proceß der subjectiven Erlösung und Freiheit nur durch die Vermittelung der objectiven Seite der Idee, der sittlichen und kirchlichen Gemeinschaft, zu

Stande kommen kann. Alle objective Gemeinschaft ist aber wesentlich Product der göttlichen und subjectiv-menschlichen Seite der Freiheit; daher muß auch die von dieser Sphäre kommende Vermittelung, mag man sie als göttliche Führung, Lehre, Zucht, Gnadenmittel, Gemeindegeist vorstellen, auf beide in der Identität wirkende Momente gleichmäßig zurückgeführt werden. Die Objectivität kann aber immer nur einen fördernden oder hemmenden Einfluß auf die Persönlichkeit ausüben, der concrete Inhalt der letztern entwickelt sich auf immanente Weise aus ihr selbst.

3. Verhältniß der menschlichen Freiheit zur göttlichen Wirksamkeit.

Es ist das gemeinsame Interesse der Frömmigkeit und der philosophischen Betrachtung, das Gute als freie Identität des göttlichen und menschlichen Willens zu wissen, das Böse dagegen auf den menschlichen Willen allein zurückzuführen, und nur die Möglichkeit und Wirklichkeit seiner Existenz im Zusammenhange einer göttlichen Anordnung, welche aber von dem hervorbringenden Willen zu unterscheiden ist, aufzufassen. Werden die Momente dieses Verhältnisses aber genauer erwogen, so entstehen bedeutende Schwierigkeiten, und je fester man an der innigen Durchdringung der göttlichen und menschlichen Seite im Guten hält, um so schwerer hält es, die göttliche Causalität beim Bösen auf einleuchtende Weise auszuschließen. Die Frömmigkeit, so lange sie den Boden des religiösen Selbstbewußtseins nicht verläßt, wird von solchen Bedenken nicht beunruhigt, und es muß als eine Trübung und Versetzung dieser Sphäre mit nicht dahin gehörenden Reflexionen angesehn werden, wenn bei der scholastischen Vermischung des Religiösen und Philosophischen Elemente des letztern in die religiöse Praxis hinübergespielt wurden, wo sie der Natur der Sache nach ihre Erledigung nicht finden können. Nach seiner eigenen Vermittelung kann zwar das religiöse Bewußtsein seinen Standpunkt relativ ändern, aber nie die concreteren Gegen-

sätze des Willens einer abstract gefaßten absoluten Causalität gleichmäßig unterordnen. Die einfachste und allgemeinste Gefühls- und Anschauungsweise betrachtet vermöge der Dialektik des moralischen Selbstbewußtseins die menschliche Selbstbestimmung als wesentliche Bedingung der guten wie der bösen Handlung, schreibt dem Menschen Verdienst und Schuld zu, und glaubt an eine gerechte Vergeltung, Lohn und Strafe. Das Gute wird zwar in letzter Beziehung allein auf Gott zurückgeführt, sofern derselbe Vermögen, Antrieb, Freudigkeit des Geistes dazu verleiht; aber die menschliche Selbstbestimmung, gewöhnlich als Wahlfreiheit vorgestellt, wird deshalb nicht aufgehoben. Das einfache Bewußtsein erkennt sehr richtig, daß mit der Zurechnung und der relativen Verdienstlichkeit des Guten auch die Zurechnung und Schuld des Bösen vernichtet und der Glaube an das göttliche Gericht verwirrt würde, es hält deshalb beide Seiten gleichmäßig fest. Dieser praktisch vollkommen berechtigte Standpunkt führt, sobald er theoretisch fixirt wird, zu der Pelagianischen und rationalistischen Denkweise. Daneben bildet sich eine zweite Form des Selbstbewußtseins, welche das Gute nicht bloß durch eine Reihe endlicher Vermittelungen, sondern unmittelbar auf Gott zurückführt, der als Geist und Gnade im menschlichen Willen waltet und diesen selbst, Wollen und Vollbringen des Guten, erzeugt, so daß alle eigene Selbstbestimmung, auch das relative Verdienst, wegfällt, und das Gute nur als Werk der erlösenden Gnade gilt. Diese Anschauungsweise braucht nicht nothwendig durch den Gegensatz gegen menschlichen Hochmuth und äußere Werkheiligkeit hervorgerufen zu werden; schon die innige Frömmigkeit, welche sich im Gebet, der Ergebung, Andacht, Begeisterung zu Gott erhebt, enthält dieselbe als Moment in sich, sie findet sich ferner mit verschiedenen Modificationen in der religiösen Mystik, und bewährt sich im Praktischen besonders in solchen Momenten, in welchen die Macht eines höhern Geistes den menschlichen Willen ganz erfüllt, zu außerordentlicher Thatkraft befeuert und die Reflexion auf die eigene Selbstbestimmung nicht auf-

kommen läßt, oder in denen eine den endlichen Zusammenhang der allmäligen Entwickelung aufhebende Umwandlung der ganzen Richtung und Gesinnung vorgeht. Theoretisch wurde dieser Standpunkt besonders vom Apostel Paulus der jüdischen Werkheiligkeit gegenüber und im Zusammenhange mit der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben geltend gemacht. Das göttliche Element, welches Selbstbewußtsein und Willen des Menschen durchdringt, ist immer concret als Geist, Gnade, Liebe gefaßt. Die andere Seite des ethischen Gegensatzes, die Sünde und deren Schuld, führt das religiöse Gemüth kraft des Schuldbewußtseins nicht auf eine jenseit der subjectiven Selbstbestimmung liegende Causalität zurück, es sucht sich nicht zu rechtfertigen, sondern seine Schuld nur mit Hinweisung auf die allgemeinen Bedingungen der Sünde, welche unabhängig von der subjectiven Schuld da sind, zu mildern (Ps. 51, 5—7. Röm. 7, 17.), und dadurch die Vergebung der Sünde, welche aber dessenungeachtet ein Act der Gnade bleibt, zu motiviren. Wird nun aber auch auf diesem Standpunkte der Glaube an das göttliche Gericht in Beziehung auf Gute und Böse festgehalten, wird die Seligkeit, zwar nicht als Lohn eines durch Werke erworbenen Verdienstes, aber doch als etwas, nach dem der Mensch ringen kann, angesehn, und wird der Mensch zu solchem praktischen Streben ermahnt: so kann auch hier die menschliche Selbstbestimmung nicht wirklich und gänzlich aufgehoben sein, und es muß in der Gesammtheit des religiösen Selbstbewußtseins eine Ausgleichung der im Besondern sich widersprechenden Seiten liegen. Für das Bewußtsein kann dieselbe aber nur durch eine gedankenmäßige Verknüpfung der verschiedenen Momente, also durch philosophische Erkenntniß, herausgesetzt werden, da die Widersprüche in der religiösen Vorstellung überhaupt, eben wegen der Form der Vorstellung, nur im reinen Denken erledigt werden können. Praktisch ist dieser zweite Standpunkt, so weit derselbe dem ersten entgegengesetzt ist, eben so berechtigt wie dieser; theoretisch ausgebildet gestaltet sich derselbe zur Augustinischen Theorie von der Gnade

und Freiheit. Beide Theorieen bewegen sich aber als solche nicht mehr auf dem rein-religiösen Boden, sondern haben durch weitere Reflexionen die integrirenden Momente des religiösen Selbstbewußtseins zu Gunsten der einen oder andern Seite zurechtgeschoben, und ruhen zuletzt auf verschiedenen Grundansichten über das Verhältniß der göttlichen Wirksamkeit zu dem geschaffenen Dasein und einer verschiedenen Auffassung des Begriffs der Freiheit. Diese Differenz zieht sich dann durch alle späteren Auffassungen, bald mehr vermittelt, bald in einseitiger Consequenz durchgeführt.

Nach unseren bisherigen Untersuchungen über die Freiheit, besonders in ihrer concreten Gestalt der sich durch die endliche Erscheinung und ihren Gegensatz vermittelnden Idee, müssen alle Theorieen, welche dazu nicht stimmen, abstract und einseitig sein. Wenige kurze Formeln und abstract-metaphysische Kategorieen genügen überhaupt nicht, um das concreteste, an vielfachen Vermittelungen reiche Verhältniß beider Seiten angemessen auszudrücken. In beiden entgegengesetzten Entwickelungsweisen, wie sie die Geschichte zeigt, machte sich mehr oder weniger eine abstract-verständige Betrachtungsweise des Concret-Vernünftigen geltend; auf jeder Seite in verschiedener Weise und mit einem verschiedenen Resultate, aber darin übereinstimmend, daß concrete Bestimmungen, welche nur als Identität des Unterschiedenen begriffen werden können, auf die eine oder andere Seite geschoben und damit in Abstractionen aufgelöst wurden. Beide Richtungen enthalten natürlich, schon wegen des mitgesetzten religiösen Elementes, auch concrete Bestimmungen, die Momente sind aber nicht zur höheren Identität der Idee aufgehoben. Ungeachtet der in der religiösen Vorstellung gegebenen Trennung Gottes und der Welt herrscht auf der einen Seite ein solcher Monismus des abstracten Denkens vor, daß das Endliche in seiner Besonderheit nicht zu seinem Rechte kommt, auf der andern Seite eine solche Scheidung des Unendlichen und Endlichen, welche die absolute Einheit beider aufhebt. Beide Gegensätze lassen sich aus der theologischen Sphäre, in welcher sie mit religiösen Vorstellungen

verflochten sind, in die rein-philosophische ziehen, aus welcher sie auch zum Theil, mit mehr oder weniger Bewußtsein ihres Verfahrens, ihre Argumente entlehnt haben; das eine Extrem erscheint dann als abstracter Pantheismus, das andere als Dualismus des Verstandes, indeß sind die Gegensätze in dieser reinen Gedankenbestimmung nicht historisch gegeben. Wir wollen zuerst beide Ansichten in ihren Hauptmomenten betrachten und durch ihre Kritik uns den Weg zu einem höheren Standpunkte bahnen.

Die nach Augustinus benannte Ansicht von der Gnade und Prädestination hat sich auf ihren Prämissen, dem Falle und der Corruption der menschlichen Natur und dem gänzlichen Unvermögen des Menschen, in seinem gegenwärtigen Zustande das Gute zu vollbringen, von ihrem Urheber an bis auf Schleiermacher herab immer consequenter und mit klarerem Selbstbewußtsein ausgebildet. Einzelne Milderungen derselben bei Augustinus selbst und bei den Späteren sind in ihrem Totalzusammenhange nur Inconsequenzen, und ihre strengere Durchführung bei Calvin und von Neueren bei Schleiermacher allein folgerecht. Wenn Augustinus annahm, daß der ursprünglich rein und gut geschaffene Mensch durch einen unbegreiflichen Act freier Selbstbestimmung gefallen sei und das Verderben über alle seine Nachkommen gebracht habe, so daß sie nur einen formell freien Willen haben, welcher erst mit der Umwandlung der zerrütteten Natur durch die Gnade wahrhaft frei werde, wenn er in Gott Vorherwissen und Vorherbestimmen unterschied, und bei seiner Prädestinationstheorie nur den gegenwärtigen Zustand der Menschheit ins Auge faßte, den Fall dagegen als ein gegebenes Factum voraussetzte: so war diese Auffassung der einzelnen Momente allerdings noch fern von der schneidenden Härte der späteren Supralapsarier, welche den Sündenfall mit allen seinen Folgen ebenfalls zum Moment des göttlichen Rathschlusses machten und diesen im strengsten Sinne als einen absolut bestimmenden auffaßten. Allein jene mildere Form hatte ihren Grund in einer zu unbestimmten Auffassung des Urstandes und des

darauf eingetretenen Falles im Verhältniß zur göttlichen Wirksamkeit. Denn mochte der Urstand entweder als reine Schöpfung vorgestellt werden, oder mochte man die göttliche Gnade vom Anfange an in dem Geschöpfe wirken lassen, um in ihm jenen Zustand von Vollkommenheit zu erzeugen, so konnte der Sündenfall doch nur in Beziehung auf diese göttliche Wirksamkeit aufgefaßt werden, und kam entweder zu Stande, weil die ursprünglich reine Natur zum Verharren im Guten nicht kräftig genug war, also von vorn herein auch die Bedingungen der Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen enthielt, oder weil der Beistand der göttlichen Gnade, welcher zuerst den Menschen in der ursprünglichen Vollkommenheit erhalten hatte, ihm später entzogen wurde. Diese einfachen Consequenzen mußten sich freilich der Betrachtung mehr oder weniger verhüllen, wenn man, wie Augustinus, das Böse als Negation auffaßte und ihm Grund und Ursache absprach. Auf der letztern Ansicht ruht im Wesentlichen auch die scholastische Lehre von der göttlichen Mitwirkung (concursus Dei) beim Bösen, welche man auf die von Gott erschaffenen und durch stetige Schöpfung erhaltenen Kräfte (materiale malae actionis) beschränkte, von der ethischen Form des Bösen aber (formale) ausschloß, weil diese Negation und Privation sei. Diese abstracte Trennung der Seiten fällt mit der Richtigkeit der Prämissen. Die Reformatoren waren bekanntlich der strengsten Form der Prädestinationslehre zugethan, und die mildernden Formeln der späteren Lutherischen Theologen, wie dies besonders Schleiermacher in seiner berühmten Abhandlung über die Lehre von der Erwählung und in seiner Glaubenslehre einleuchtend gezeigt hat, änderten nur scheinbar die Sache, so lange sie die Prämissen stehen ließen. Da die deutschen Reformatoren mit Calvin die Vorstellung von einem Alles mit Nothwendigkeit hervorbringenden göttlichen Willen, einer absoluten Causalität, theilten, und den göttlichen Geist auch vor dem Falle den menschlichen Willen zum Guten kräftigen ließen, so konnten sie auch den Sündenfall nicht ohne göttliche, nur negativ gedachte, Mitwirkung

auffassen, wie es die bekannte Formel der Augsburgischen Confession aussagt: causa peccati est voluntas malorum, videlicet diaboli et impiorum, quae non adjuvante Deo avertit se a Deo, was im deutschen Texte noch bestimmter lautet: welcher alsbald so Gott die Hand abgethan, sich von Gott zum Argen gewandt hat. Da dieses Handabthun Gottes dem Falle voranging, der für sich seiende Wille des Menschen aber keine hinlängliche Kraft zum Guten besaß, so bewirkte Gott durch jenen Act den Fall und dann weiter auch alle verderblichen Folgen, welche unvermeidlich daraus hervorgingen. Der göttliche Rathschluß, welcher sich zugleich als wirksamer Wille offenbart, beginnt daher schon vor dem Falle, und dieser bildet selbst ein Moment in demselben, wie es Calvin unumwunden aussprach. Da ferner Lutheraner wie Reformirte von dem gänzlichen Unvermögen des gefallenen Menschen, Gott zu lieben, seine Gebote zu erfüllen und wahrhaft frei zu sein, und eben so von der Unentbehrlichkeit der göttlichen Gnade zur Bekehrung und Wiedergeburt ausgingen: so schloß sich hieran folgerecht die Calvinische Theorie, daß Gott Einige zur Seligkeit, Andere zur Verdammniß vorherbestimmt, und nur in den ersteren durch die Gnade wirke. Um dieser entsetzlichen Consequenz zu entgehn, konnte man entweder göttliche Präscienz und Prädestination, welche nach Calvin einen untheilbaren Act bilden, trennen, oder dem Willen des gefallenen Menschen auch abgesehn von der Gnade einige Kraft zuschreiben. Der erste Weg führte zu einigen Distinctionen, welche die Härte des absoluten Rathschlusses nur verdeckten, ohne sie wirklich zu heben. So bezog man die Präscienz auf Gute und Böse, die Prädestination dagegen, um Gott nicht zum Urheber des Bösen zu machen, bloß auf die Guten. Allein das Nichtprädestinirtwerden ist ja unmittelbar ein Verworfenwerden und bei der Voraussetzung einer absoluten Causalität ebenfalls eine Form des Bestimmtwerdens. Eben so wenig genügte die Unterscheidung eines vorhergehenden göttlichen Willens, durch welchen Alle selig werden, und eines nachfolgenden, durch welchen

es bloß die Gläubigen sind; der erstere, weil unwirksam, ist kein wirklicher Wille sondern ein leerer Wunsch. Der andere Weg führte eben so wenig zu einem ersprießlichen Resultate, da man den Pelagianismus, Semipelagianismus und Synergismus nach der Hauptvoraussetzung vom Sündenfalle und dem Verluste des göttlichen Ebenbildes verwerfen mußte. Man verfiel daher auf die Auskunft, einen dem heiligen Geiste widerstehenden und nicht widerstehenden Willen des gefallenen Menschen zu unterscheiden, und damit die Gnade nicht, wie die Calvinisten, als eine unwiderstehliche Macht zu betrachten; vielmehr würden bloß Diejenigen, welche nicht widerstrebten, erwählt. Allein da ein solches Nichtwiderstehn gar nicht als ein passiver Zustand gedacht werden kann, der Mensch aber nach der Voraussetzung vom natürlichen Verderben und der Concupiscenz nichts besitzen soll, wodurch er der Einwirkung des heiligen Geistes positiv zu Hülfe kommen könnte, so ist auch diese Formel nur geeignet, das eigentliche Verhältniß der Seiten dem Kurzsichtigen zu verhüllen. So lange die Vorstellung der Augsburgischen Confession festgehalten wird, daß der heilige Geist den Glauben an die Predigt des Evangelii bewirkt, wo und wann es Gott gefällt, kann von menschlicher Willkür in Beziehung auf die Annahme oder Verwerfung desselben gar nicht die Rede sein. Vor der Wiedergeburt bildet die ganze Menschheit eine sich selbst gleiche geistlich todte Masse; wie die besondere Energie der Concupiscenz nicht von dem Einzelnen abhängt, so auch nicht der Kraftaufwand, welchen der heilige Geist zur Bekehrung desselben machen muß. Die verschiedenen Milderungsversuche mußten mißlingen, weil man die Grundvorstellung stehen ließ und nur im Einzelnen nachbessern wollte. Uebrigens nahmen auch die Anhänger der strengen Prädestinationslehre die menschliche Freiheit im Allgemeinen an, und leiteten das Böse unmittelbar aus derselben und nur mittelbar von einer göttlichen Anordnung ab, indeß sträubt sich Calvin gegen die Vorstellung einer bloßen Zulassung Gottes beim Sündenfall, meint aber dennoch die objective Anordnung mit der

subjectiven Schuld und das ganze Verhältniß mit der göttlichen Gerechtigkeit vereinigen zu können. Mißt man den Werth religiöser und dogmatischer Vorstellungen nach dem Einflusse, welchen sie auf die praktische Religiosität und Sittlichkeit ausüben, so legt der frühere Zustand der reformirten Kirchen, zumal der Genfer, gewiß kein ungünstiges Zeugniß für die Calvinische Lehre ab, und die harten Anklagen von Seiten der Katholiken, Lutheraner und älteren und neueren Pelagianer, als ob dadurch alle Sittlichkeit untergraben würde, müssen als ungerecht und erfahrungswidrig angesehen werden. Das streng-kirchliche und sittliche Princip der älteren Reformirten hing zwar nicht allein an der Prädestinationslehre, war aber auch nicht unabhängig von derselben. In neueren Zeiten mußte diese Lehre, welche gegen das herrschende Princip der unendlichen Subjectivität und des sittlichen Gefühls hart verstößt, fast allgemeine Ungunst erfahren, selbst bei denen, welche das Selbstbewußtsein unserer Zeit zur Form der Reformationsperiode zurückschrauben möchten. Da aber zugleich durch die neuere Speculation die Idee des Absoluten sich aus den Gegensätzen und Zersplitterungen der früheren Verstandesansicht concentrirte und wieder zum Bewußtsein der schrankenlosen Allgemeinheit erwachte, so war damit ein Anknüpfungspunkt gegeben, die ältere Prädestinationslehre mit den Modificationen, welche die neuere Bildung nothwendig machte, namentlich in Ansehung des Urstandes und Sündenfalles als historischer Begebenheiten, wiederum zu vertheidigen. Der neuern Speculation überhaupt, namentlich in ihrer concretesten und tiefsten Gestalt, dürfte es zwar nicht möglich sein, sich unbefangen an die ältere Theorie anzuschließen, wohl aber einer abstract-verständigen Auffassung des Absoluten in seiner Beziehung auf das religiöse Selbstbewußtsein. Da die Vorstellung von einem außer- und überweltlichen Gott, wird die Anschauungsform, die freilich auf religiösem Gebiete anders zu beurtheilen ist, auch im Denken festgehalten, ebenfalls ein abstract für sich gesetztes Absolutes giebt, (im Gegensatze zur wahrhaften Idee des Absoluten, welche die concreteste All-

gemeinheit bildet und kein Bedingtes außerhalb ihrer sich gegenüber hat): so kann das Absolute der Speculation mit dieser Vorstellung von Gott identificirt werden, was den Begriff einer absoluten Causalität giebt, durch welche alles relative Dasein schlechthin bestimmt ist. Von diesem Standpunkte aus bekannte sich namentlich Schleiermacher zur Prädestinationslehre. Die verschiedenen göttlichen Eigenschaften sind dann unzertrennlich verbunden und nur die besonderen Wirkungsweisen der absoluten Causalität, welche keine Schranke, keine relative Causalität, die nicht erst von ihr gesetzt wäre, in sich zuläßt. Gott kann nichts wollen, was er nicht auch vollbringt, nichts wissen, was er nicht auch wirkt, seine Allwissenheit ist die geistige (ideelle) Form der Allmacht, Präscienz und Prädestination identisch, nirgends Zulassung, welche eine von Gott unabhängige Causalität außer Gott voraussetzen würde. Nach der Kategorie der absoluten Causalität wird dann auch das Gottesbewußtsein im Menschen als Gefühl der absoluten Abhängigkeit aufgefaßt, als ein Sichbestimmtwissen, nicht von endlichen, im Gegensatze zu einander stehenden Ursachen, sondern von der absoluten Einheit derselben in Gott. Da sich nun die Frömmigkeit erst aus dem Gottesbewußtsein entwickelt, so muß sie durch Gott selbst gewirkt sein; der Mensch, welcher in keiner Entwickelung eines bewußten Verhältnisses zu Gott begriffen ist, muß als geistlich todt gelten. Vor der Wiedergeburt sind Alle nur Masse, nicht Personen im geistlichen Sinne; Diejenigen, welche durch den göttlichen Geist nicht belebt werden, sind die Verworfenen. Wollte man nach einem Grunde fragen, weshalb diese Belebung nur theilweise und gerade bei Diesem geschehe, bei Jenem nicht, so sei dies eben so viel als wenn man fragte, weshalb Gott doch von der Gesammtheit der menschlichen Keime einige zum physischen Leben erweckte, andere nicht, andere wieder sogleich nach der Geburt sterben lasse. Auf die Beschaffenheit der Menschen kann Gott bei der Erwählung keine Rücksicht nehmen, weil sie eine solche, vermöge welcher sie der Erwählung würdig sein könnten, erst durch

Gott haben; der schöpferische Wille, welcher allem Geschaffenen vorangeht, kann nicht durch Gründe bestimmt werden. Als absolute Causalität ist Gott auch Urheber des Bösen; denn wollte man dasselbe auch aus der menschlichen Freiheit ableiten, so würde Gott als Urheber der Freiheit mittelbar auch Urheber des Bösen sein. Hätte Gott unbedingt gewollt, daß es kein Böses geben sollte, so müßte er die Welt auch danach eingerichtet haben. Die Sünde widerstreitet zwar dem Gottesbewußtsein und dem darin gesetzten gebietenden Willen Gottes, der schöpferische und gebietende Wille Gottes scheinen daher selbst im Widerspruch mit einander zu stehen; allein als dieser Widerspruch ist die Sünde bloß Negation, eine Unkräftigkeit oder Abwesenheit des Gottesbewußtseins in Beziehung auf die sinnlichen (endlichen) Triebe, welche aber nach göttlicher Ordnung als Störung der Natur und Abwendung von Gott erscheint. Im Ganzen der Entwickelung bildet die Sünde ein nothwendiges Glied wie alles Andere, die Erlösung wurde durch die vorhergehende Sünde, die Bekehrung der Heiden durch die Verwerfung der Juden möglich gemacht; von den oft unerklärlichen Einzelnheiten muß man sich zur Anschauung eines ungetheilten Rathschlusses im Großen erheben, hätte aber Gott nicht Alles vorherbestimmt, so könnte er auch Nichts vorherbestimmt haben. — Nahe verwandt mit diesen dogmatischen Ansichten ist die philosophische Anschauung von der Entwickelung des Absoluten durch alle Gegensätze der physischen und sittlichen Welt, mag man das Absolute als Substanz oder als Weltgeist bestimmen. Diese philosophischen Systeme gehören indeß, strenger genommen, nur so weit hierher, als sie die Idee des Absoluten abstract auffassen und sich nicht bis zum speculativen Begriffe des Geistes erheben.

Das religiöse Selbstbewußtsein kann sich bei dieser Theorie nur beruhigen, wenn ihre Consequenzen nicht gehörig erkannt oder durch allerlei Reflexionen in Schatten gestellt sind, während die der tiefsten Frömmigkeit zugekehrte Seite der Theorie, die unbedingte Ergebung in den göttlichen Rathschluß und das alleinige Walten

des göttlichen Geistes im Gemüthe und Leben des Gläubigen, in den Vordergrund getreten ist. Der Fromme läßt es sich gern gefallen, daß er Gott gegenüber keinen eigenen Willen habe, wenn nur die göttliche Gnade, wie er aus Erfahrung weiß, ihn wahrhaft frei macht. Aber die nothwendige Consequenz dieser Vorstellung, daß nämlich derselbe allmächtige Wille Gottes auch das Böse wirke, der nun künstlich verdeckte Zwiespalt eines schöpferischen und gebietenden Willens in Gott, während doch sonst alle Eigenschaften Gottes unzertrennlich verbunden und in einander wirken sollen, die Ungerechtigkeit Gottes in Beziehung auf Schuld und Strafe der Verworfenen und die Vernichtung des eigentlichen Schuldbegriffes, welcher neben dem Sollen auch ein Können voraussetzt: diese und ähnliche Schwierigkeiten müssen die consequente Durchführung jener Theorie der selbstbewußten Frömmigkeit sogar als Gotteslästerung erscheinen lassen. Es kann auch nur als Ausflucht gelten, wenn die Anhänger derselben verlangen, daß sich die Frömmigkeit ausschließlich an die positive Seite der Gnade halte ohne die Verwerfung begreifen zu wollen, und wenn sie behaupten, daß Gott auch zu der letztern die gerechtesten Gründe, die freilich dem Menschen unerforschlich seien, gehabt habe; denn die positive Seite besteht nur im Verhältniß zu der negativen, und die gerechten Gründe müßten sich wenigstens nach Maßgabe aller Offenbarungen Gottes erkennen lassen, können aber in Ansehung der Würdigkeit des Einzelnen gar nicht stattfinden, weil die Beschaffenheit desselben erst eine Folge des göttlichen Rathschlusses bildet. Wenn nun aber so scharfsinnige Männer, wie Calvin und Schleiermacher, das Anstößige und Entsetzliche der Theorie, welches ihnen nicht entgangen war, lieber anderweitig beseitigten als die ganze Vorstellung aufgaben, wenn sie sich auf die philosophische Wahrheit derselben, die Idee des Unbedingten und die Unmöglichkeit, in Gott Acte der Selbstbeschränkung zu denken, beriefen: so läßt sich schon daraus abnehmen, daß es leichter sei, sich praktisch von jener Anschauung loszumachen, als dieselbe *theoretisch* zu wider-

legen, nämlich nicht durch ein Berufen auf Thatsachen des Bewußtseins, welche nur zu einem praktischen Verwerfen führen, sondern durch die Entwickelung der Idee göttlicher und menschlicher Freiheit. Die eine der Prämissen, die Vorstellung vom Sündenfalle und vom Verluste der ursprünglichen Freiheit, kommt hier wenig in Betracht, sobald man dem für sich seienden Menschen überhaupt die Kraft zum Guten abspricht, und das letztere nur aus einer Vereinigung der Gnade oder des Geistes Gottes mit der subjectiv-menschlichen Freiheit erwachsen läßt. Der Sündenfall kann bei dieser Annahme keine wesentliche Veränderung im Verhältniß beider Seiten hervorgebracht haben; denn die Gnade hat in dem gefallenen Menschen nur stärker zu wirken, da sie auch die Concupiscenz zu überwinden hat, während sich der Wille in seiner ursprünglichen Gestalt derselben leichter entgegenbewegte. Die Hauptsache ist, daß die Identität beider Seiten auf den allmächtig wirkenden Willen Gottes, so wie die nicht eingetretene oder zerfallene Identität auf ein Nichtgewirkthaben oder Andersgewirkthaben dieses göttlichen Willens zurückgeführt wird. Alle Bedingungen, welche die menschliche Freiheit in der einen oder anderen Gestalt erzeugen, werden als Momente der schaffenden und schaffend erhaltenden Thätigkeit Gottes gedacht; so wenig diese irgendwie beschränkt sein kann, eben so wenig kann eine jener Bedingungen außerhalb derselben zu liegen kommen. Von Seiten Gottes angesehn sind alle Acte der Offenbarung und Wirksamkeit unbedingt frei, von Seiten der Geschöpfe aber Bestimmtheiten derselben durch Gott, aber so, daß in den vernünftigen Geschöpfen diese Bestimmtheit Spontaneität überhaupt, und wenn dieselbe in absoluter Weise eintritt, die wahre Freiheit ist. Geht man nun aber von einer scharfen Begriffsbestimmung des Willens oder der Freiheit aus, so entstehen hier mehrere schwer zu beseitigende Schwierigkeiten. Es fragt sich nämlich nicht bloß, wie derselbe Act Selbstbestimmung Gottes und des Menschen zugleich sein kann, sondern auch allgemeiner, mit welchem Rechte die absolute Causalität, welche die natürlichen Dinge und die end-

lichen Bedingungen des Bösen wirkt, Wille, Selbstbestimmung Gottes genannt wird. Um die Bedeutung dieser Fragen richtig zu würdigen, müssen wir die Idee der Freiheit, wie wir sie oben betrachteten, einstweilen bei Seite schieben, und von der religiösen Vorstellung ausgehen, welche Gott, unabhängig von seiner Offenbarung in der Welt, einen absoluten Willen zuschreibt, durch denselben die Spontaneität der vernünftigen Geschöpfe gesetzt, bedingt sein, und denselben in der Gestalt der Gnade zu jener für sich ohnmächtigen Freiheit hinzukommen läßt. Der absolute Wille steht auf der einen, alles Bedingte, auch die menschliche Freiheit in ihrer doppelten Gestalt, auf der andern Seite. Nun löst die consequente Prädestinationslehre das alte Problem, wie doch die menschliche Freiheit mit der Allmacht und Allwissenheit Gottes zu vereinigen sei, im Allgemeinen richtig durch die Annahme der Identität beider Seiten. Gott weiß Alles nur, weil er die Causalität von Allem, seine Allwissenheit nur die ideale Form seiner Allmacht ist; Wissen und Bestimmen, Vorherwissen und Vorherbestimmen sind unzertrennlich verbunden. Eben so ist die menschliche Freiheit nur eine Bestimmtheit der göttlichen Allmacht; in den endlichen Dingen tritt dieselbe in eine Reihe endlicher Ursachen und Wirkungen auseinander, in der Freiheit concentrirt sie sich zur höheren Einheit der absoluten Bestimmtheit, wirkt als Freiheit das Freie, so daß beide Seiten identisch sind. Der Satz, Gott wirke das Freie als Freies, oder Gott wolle, daß der Mensch frei sein solle, ist freilich nach den verschiedenen speculativen Voraussetzungen in einem verschiedenen Sinne gebraucht, gewöhnlich aber nur als täuschende Formel, welche den Widerspruch nur scheinbar verdeckt. Liegt dem Satze die Vorstellung von einem außerweltlichen Gott zum Grunde, dessen Wille, ungeachtet aller Wirksamkeit in der Welt, das in sich vollendete Ansich aller besonderen Manifestationen bleibt, ohne darin aufzugehen: so braucht man bloß den Ausdruck zu ändern, um das Widersprechende der Bestimmungen einzusehn. Die menschliche Selbstbestimmung, heißt es dann, ist die Selbstbe-

stimmung Gottes; dieser Satz hat auch volle Wahrheit, aber nur bei der Voraussetzung der Identität Gottes und des Menschen, nicht, wenn die Selbstbestimmung Gottes in ein bestimmungsloses Jenseits oder Ansich geschoben wird. Denn da die Bestimmtheit oder Besonderheit ein wesentliches Moment im Begriffe des Willens bildet, so muß ja auch die menschliche Freiheit als Inhalt und Object der göttlichen Selbstbestimmung angesehn werden, und diese in die Wirklichkeit eintreten; ist nun aber die göttliche Freiheit eine solche übergreifende Allgemeinheit, in welcher die menschliche Freiheit bloß die Bestimmtheit bildet, so fällt sie eben damit weg. Der innerhalb der Idee der Freiheit erhaltene Unterschied der beiden Seiten, des göttlichen und des subjectiv-menschlichen Willens, wird durch jene Formel nicht erklärt. Eben so wenig geschieht es, wenn man die Vorstellung von einem jenseitigen persönlichen Gott verwirft und den hervorbringenden Willen Gottes als absolute Substanz und Causalität auffaßt; um Gott nicht zu vermenschlichen, bestimmt man sein Wesen, soweit es dem menschlichen Selbstbewußtsein noch gegenübersteht, dasselbe daher auch schöpferisch erzeugt, durch Kategorieen, welche in dieser Bestimmtheit — denn in der geistigen Sphäre werden sie zwar erhalten, gehen aber in concretere Gestalten über — Formen des natürlichen Daseins sind. Wirkt der so vorgestellte Wille Gottes das Freie als solches, so heißt dies: die substantielle Macht der Natur entwickelt sich im Menschen zur Freiheit. Da Gott dem Menschen gegenüber nicht Person ist, so hat er auch keinen persönlichen, eigentlichen Willen, und es fällt damit die Schwierigkeit weg, die menschliche Selbstbestimmung als Product der göttlichen Selbstbestimmung zu denken, oder, was dasselbe sagt, einen in sich vollständigen persönlichen Willen in einen andern übergehen zu lassen, ohne daß dadurch der eine aufgehoben würde. Dafür tritt aber die andere Schwierigkeit der abstracten Einerleiheit um so stärker ein; die freie Selbstbestimmung der absoluten Causalität wird für den Einzelnen zu einem Sichbestimmtwissen, zum Gefühl der ab-

soluten Abhängigkeit. Beide Seiten der Idee sind hier unmittelbar identisch und gehen in einander über wie Ursache und Wirkung, so daß derselbe Act der Freiheit nach der göttlichen Seite bestimmende Ursächlichkeit, nach der menschlichen bestimmte Wirkung ist. Wird nun die göttliche Seite nicht zum Begriffe des Menschen mitgerechnet, so kann dieser wirklich frei nur in Beziehung auf das Gebiet der endlichen Causalität sein, nach der Seite der absoluten Causalität wird er aber bestimmt, und zwar so, daß diese Identität von Ursache und Wirkung die Form der Spontaneität hat, da ja die freie Ursache sich in der Wirkung erhält. Mit dieser Auffassung der menschlichen Freiheit wird aber ihr Begriff vernichtet, und die vernünftige Totalität der Idee auf eine armselige Kategorie der endlichen Relation reducirt, welche das Freie als solches nicht angemessen bezeichnen kann. Die richtige Annahme der Identität der göttlichen und menschlichen Freiheit erscheint in der Prädestinationslehre auf so ungeistige Weise, daß sogar der organische Proceß der Natur sich in einer höheren Vermittelung bewegt. Denn das Organische hat mitten im Causalnexus und der Wechselwirkung aller Dinge die Macht, die auf dasselbe eindringenden Ursachen sich zu assimiliren und zu Mitteln der immanenten Zweckmäßigkeit herabzusetzen, bis das organische Einheitsband gelöst wird, und die Bedingungen der concreten Identität wieder den äußeren Mächten verfallen. Soll der Geist nicht tiefer stehen als die organische Natur, so wird man auch bei ihm immanente Entwickelung, Selbstbestimmung aus seinem eigenen Wesen behaupten müssen. Wenn nun aber dessenungeachtet das religiöse Gefühl und der Glaube die wahrhafte Freiheit des Menschen als eine Wirkung der göttlichen Gnade betrachten, so läßt sich dieser Widerspruch nur so auflösen, daß man in der Gnade die Bethätigung des zum Begriffe der menschlichen Natur gehörigen göttlichen Ebenbildes erblickt. Die Einwirkung der göttlichen Gnade ist dann nicht verschieden von der immanenten Entfaltung des tiefsten göttlichen Lebensgrundes im Menschen, der Mensch

steht aber in seinem endlichen Fürsichsein seinem ewigen Wesen eben so gegenüber, als ob dasselbe etwas ihm Aeußerliches, Jenseitiges wäre. Es ist daher nach dieser Seite nur der formelle Unterschied der Vorstellung und des Denkens, wenn die Religion die Gnade von außen, die Speculation aus dem Ansich des Menschen, dem Innern kommen läßt; sobald aber die Reflexion erwacht, und nach der Möglichkeit der Vereinigung von Gnade und Freiheit gefragt wird, man also zu philosophiren beginnt, muß jener formelle Unterschied von großer Bedeutung werden. Faßt man die Freiheit gedankenmäßig, hält dagegen bei der Gnade an der äußeren Vorstellung fest, so kann es schon wegen dieser Ungleichartigkeit der formellen Bestimmung beider Seiten zu keiner wahren Ausgleichung des Widerspruchs kommen; trägt man aber gar die Idee des Unbedingten auf die für sich seiende göttliche Gnade über, und macht dadurch von vorn herein die Eine Seite des Verhältnisses zur umfassenden Totalität, so kann natürlich die andere Seite, weil sie in der Auffassung der ersten schon negirt ist, daneben nicht bestehen. Wenn man sich daher zu der speculativen Idee der göttlich-menschlichen Freiheit und zu ihrer Voraussetzung, der Begriffsbestimmung der menschlichen Natur, nicht verstehen will, so muß man entweder die Gnade oder die menschliche Freiheit aufgeben, da beide, nach der gewöhnlichen Vorstellungsweise aufgefaßt, schlechterdings unvereinbar sind. — Die Prädestinationslehre legt indeß den Hauptaccent auf die schrankenlose Allgemeinheit der absoluten Causalität, die Idee des Unbedingten, und in der That liegt hierin ihre relative Wahrheit und ihre Macht über alles in Gegensätzen sich bewegende reflectirende Denken. Giebt es in dem Unbedingten keine Selbstbeschränkung, und muß in letzter Instanz Alles, was da ist, von dem hervorbringenden Willen Gottes abgeleitet werden, so scheint es von geringer Bedeutung zu sein, ob es unmittelbar oder auf einem Umwege geschieht. Denn alle Vermittelungen haben kein anderes Princip, faßt man nur die endlichen Relationen zur Totalität zusammen, und da die absolute

Causalität für alles Bedingte eben das Unbedingte ist, so muß Alles, wo und wie es ist, in letzter Beziehung auf den hervorbringenden, schaffenden und erhaltenden, Willen Gottes zurückgeführt werden. Das Unbedingte ist in dieser Gedankenreihe als hervorbringender Wille Gottes gefaßt; da jenes aber eine reinphilosophische Bestimmung, dieser eine religiöse Vorstellung ist, so werden wir vorläufig beide Seiten zu trennen und weiter dann nach der Berechtigung der Identificirung derselben zu fragen haben. Was nun den Gedankengehalt des Unbedingten betrifft, so kann derselbe nur als absolute Identität alles Bedingten, oder nach dem Causalitätsverhältniß als absolute Einheit aller endlichen Ursachen und Wirkungen gefaßt werden. Der in grader Linie fortschreitende Causalnexus, in welchem die Ursache zur Wirkung, diese wiederum zur Ursache für eine andere Wirkung wird und sofort ins Unendliche, wird in der Wechselwirkung aller Dinge zu einer Breite des Neben- und Ineinanderseins von Ursache und Wirkung umgebogen: alle Dinge sind Ursache und Wirkung zugleich, nichts ist bloß bedingt oder bloß bedingend, das Absolute kann daher auch nur die umfassende Einheit alles Bedingten und Bedingenden sein, so daß es nur unbedingt ist, sofern es sich alle seine Bedingungen selbst setzt und sich in dem Bedingten mit sich selbst zusammenschließt. Eine höhere Einheit ist auf der Grundlage der Kategorieen von Ursache und Wirkung nicht zu gewinnen. Das allwirksame Absolute steht aber dem Bedingten nicht gegenüber, sondern es umschließt dasselbe, und von einer absoluten Causalität in Beziehung auf ein Anderes kann nicht die Rede sein, da die Causalität eben erst absolut ist, sofern sie alle Gegensätze umfaßt, und für sie kein Anderes, das sie nicht selbst wäre, existirt. Bestimmt man hiernach die religiöse Vorstellung von der göttlichen Allmacht, so muß dieselbe als die allgemeine Causalität für Alles, was da ist, gefaßt werden, und da Ursach und Wirkung einander nothwendig fordern, so kann es auch in Gott keine Causalität geben, die nicht auch zur Wirkung würde. Die absolute Macht

kann zwar als solche nicht das Einzelne, sondern nur das Ganze setzen, das Einzelne ist aber durch das Setzen des Ganzen mitbestimmt und bildet in seiner Totalität das Ganze, so daß der endliche Causalnexus, obwohl in den einzelnen Gliedern durch endliche Ursachen bestimmt, dennoch im Ganzen Offenbarung der göttlichen Allmacht ist. Innerhalb dieses Zusammenhanges der einzelnen Theile der Welt liegt nun auch die menschliche Freiheit; sie muß daher im Verhältniß zu den einzelnen Theilen Ursach und Wirkung, bestimmend und bestimmt zugleich, in Beziehung auf das Ganze und die göttliche Allmacht aber nur bestimmt sein. Sofern nun im Gottesbewußtsein eine Erhebung über den Zusammenhang des Einzelnen und die dadurch gesetzte theilweise Freiheit und theilweise Abhängigkeit zum Anschauen der Totalität stattfindet, so kann dadurch auch nur das Gefühl der absoluten Abhängigkeit eintreten, die Selbstbestimmung des endlichen Standpunkts geht fort zu einem Bestimmtwerden durch Gott, welches aber zugleich eine Befreiung von den Schranken des endlichen Standpunkts ist. — Diese Argumentation läßt sich in der That nicht äußerlich widerlegen, sondern nur zu einem höheren Standpunkte, den der absoluten Idee, fortführen. Alle Reflexionen, welche man von einem niederen Standpunkte dagegen vorgebracht hat, erweisen sich dem schärferen Denken leicht als unhaltbar. Dahin gehört besonders die Behauptung, daß die absolute Macht, welche man sich als unbeschränktes Vermögen, nicht als Totalität der wirklichen Macht vorstellt, kraft ihrer Geistigkeit sich selbst in ihrer Gewalt habe, sich in ihrem Wirken zu begränzen vermöge und andere Causalitäten außer sich setzen könne, welche eine von der Allmacht unabhängige Selbstbestimmung ausübten. Durch solche Acte der göttlichen Selbstbeschränkung, meint man, werde der Begriff des Absoluten nicht aufgehoben, da die Schranke nicht von außen in Gott gesetzt werde, sondern eigene Selbstbestimmung, die höchste That seiner absoluten Freiheit sei. Diese Selbstbeschränkung ist nicht im Sinne der neueren Speculation gemeint, welche das Endliche, besonders die äußere Natur als

eine Schranke ansieht, welche die Idee sich setzt, um sie im Geiste aufzuheben; vielmehr wird umgekehrt behauptet, daß die Natur keine Schranke für Gott bilde, sondern nur die menschliche Persönlichkeit, die Freiheit, der Geist. Auf diese Weise meint man allein die menschliche Freiheit gegen diese höchste Form des Determinismus, wie derselbe bei Schleiermacher erscheint, retten zu können. Allerdings liegt hierin die Ahnung, daß die wahre Freiheit gegen das Causalitätsverhältniß das Höhere ist; Geist und Freiheit können aber nicht vor und jenseit der endlichen Vermittelung, sondern nur als ihre Verklärung und höhere Identität gedacht werden, sie beginnen erst da, wo das Causalitätsverhältniß in die höhere Form des Begriffes und der Idee übergeht. Bleibt man aber bei der Bestimmung des Unbedingten oder der Allmacht in der Sphäre des Causalitätsverhältnisses stehen, so ist eine wirkliche Selbstbeschränkung der absoluten Causalität unmöglich, weil sie undenkbar ist. Denn sie soll ja nicht in einer bloßen Negation der Macht, sondern einem Ansichhalten derselben bestehen, eine andere, von der absoluten gesetzte Causalität bildet die Schranke; diese zweite Causalität ist aber im Verhältniß zu der absoluten Ursache Wirkung, und deshalb mit ihr identisch wie Ursache und Wirkung überhaupt als unterschiedene Formen desselben Inhalts identisch sind. Hört die Ursache auf sich zu bethätigen, so fällt eben damit auch die Wirkung weg. Die göttliche Erhaltung der Welt ist daher mit Recht als eine fortwährende Schöpfung aufgefaßt. Behauptet man ferner, daß nicht die Natur, sondern der Geist, die Freiheit des Menschen eine Schranke der göttlichen Allmacht bilde, so wird der Widerspruch dadurch noch gesteigert. Denn der Geist ist die Einheit des Natürlichen und Ideellen, und dadurch die Wahrheit der Natur und die Macht über dieselbe; die menschliche Freiheit läßt sich dem gewöhnlichen Determinismus gegenüber nur so festhalten, daß die Mächte der Natur und der endlichen Erscheinung als an sich der Freiheit angehörend, und deshalb auch als fähig und dazu bestimmt, in ihre concrete Gestaltung einzugehen,

nachgewiesen werden. Es ist deshalb nicht zu begreifen, wie der Causalnexus mit dem formellen Ich, welches ohne seine Naturbasis gar nicht zur Freiheit werden kann, plötzlich abbrechen soll. Die Hypothese von einer Selbstbeschränkung der absoluten Macht gewährt daher keine Hülfe gegen das Verhängniß, dem die menschliche Freiheit zu unterliegen droht. Vielmehr muß man dem ganzen Standpunkte, auf welchem Verhältnisse des Geistes nach abstracten Kategorieen der endlichen Relation bestimmt werden, die Berechtigung absprechen, und denselben durch immanente Dialektik weiter führen. So gewiß nämlich der Wille auch eine Causalität ist und Wirkungen hervorbringt, so ungenügend ist doch diese Kategorie zur Bezeichnung seines concreten Wesens. Absolute Ursächlichkeit, Allwirksamkeit oder Allmacht ist daher auch eine viel zu abstracte Bestimmung des göttlichen Willens. Die Causalität als solche ist weder Bewußtsein noch Selbstbestimmung, als absolut gedacht ist sie das Eine, aber nicht das Allgemeine, und noch weniger das für sich seiende Allgemeine. Diese letzteren Bestimmungen kommen erst dem Begriffe und der Idee und damit dem Subjecte zu, das Causalitätsverhältniß stellt dagegen die Vermittelung der Substanz dar, sofern dieselbe noch nicht zur Allgemeinheit des Begriffes aufgehoben ist. Man meint zwar mit der Bestimmung der absoluten Causalität ein Allgemeines ausgesprochen zu haben; es ist aber nur das Allgemeine der abstracten Vorstellung, nicht das Concret-Allgemeine des Begriffes, welcher das Besondere als seine eigene Bestimmtheit umfaßt, und als immanente Entwickelung und Selbstbestimmung dem wechselnden Uebergehen der einen Seite in die andere entnommen ist. Die speculative Dialektik lehrt, wie sich das Causalitätsverhältniß durch die Wechselwirkung hindurch zum Begriffe, die Nothwendigkeit sich zur Freiheit aufhebt (Hegel's Logik II, 239 ff. Encyklopädie § 155—59.). Schon der organische Proceß der Natur steht über der Nothwendigkeit des Causalitätsverhältnisses, weil das Organische die Macht hat, die auf dasselbe einwirkende Ursache zu verwandeln und damit als solche aufzuheben;

das Ursprüngliche ist hier die immanente Zweckmäßigkeit, (der organische Bildungstrieb), welche ein anderes eben so Ursprüngliches nicht in sich aufnimmt, sondern dasselbe sich assimilirt und zum Mittel des Zweckes, der concreten organischen Einheit, herabsetzt. Noch mehr ist dies in dem Lebendigen und im Geiste der Fall. Der einfache Begriff als solcher ist aber nur die unendliche Formbewegung, welche im Moment der Besonderheit den Inhalt nur an sich umfaßt. In seiner Totalität gesetzt bestimmt sich das Besondere zum Object, dessen Unterschiede selbst durch den Begriff vermittelte Totalitäten sind, welche sich aber ihrer Unmittelbarkeit wegen nicht zur an und für sich seienden Einheit zusammenschließen. In der Idee, der unendlichen Rückkehr des Begriffes aus der Objectivität, dem Subject-Object, ist diese Einheit wirklich gesetzt, ihr Proceß ist Leben, Erkennen und Wollen. Die höchste metaphysische Definition des Absoluten ist die absolute Idee, welche ihrem Gedankengehalt nach unendlich über der absoluten Causalität steht. Indem wir diese Wahrheit als Resultat der neueren Speculation hier voraussetzen, haben wir nur noch ihre Bedeutung für die Beurtheilung der Prädestinationslehre anzugeben. Der schaffende und erhaltende Wille Gottes kann nur als Proceß der absoluten Idee angemessen bestimmt werden, wie dies die christliche Religion in der Anschauung vom Logos oder göttlichem Ebenbilde, der absoluten Vernunft und Offenbarung, ausspricht. Im Besondern bestimmt der Apostel Paulus die schöpferische und erhaltende Thätigkeit des Logos nach dem dreifachen Verhältniß, daß in ihm, durch ihn und zu ihm Alles geschaffen sei, und in ihm Alles bestehe (Col. 1, 15—17.), Bestimmungen, welche nur in einem speculativen Sinne gemeint sein können, und sehr richtig den Unterschied der idealen oder subjectiven Einheit, der objectiven Vermittelung, und der Rückkehr alles Objectiven zur ursprünglichen Einheit hervorheben, also nach der Terminologie der heutigen Speculation den Unterschied des Begriffes, des Objects und der Idee. Wie nun aber die Idee des Absoluten nur im Element des reinen Denkens

ist, so daß die wirkliche Welt, Natur und Geist, allerdings schon mitgesetzt, aber nur nach der Seite des reinen Denkens, als durchsichtiger Proceß der absoluten Vernunft in allen Gestalten des Daseins: so ist auch der Logos die absolute Idealität alles geschaffenen Daseins, sofern Alles in ihm besteht, ohne deshalb mit der äußern Natur und dem Geiste unmittelbar identisch zu sein. Die Natur kann im Verhältniß zur absoluten Idee weder als Abfall von derselben noch als Uebergang derselben zum Anderssein gefaßt werden; denn als absolute Wahrheit, als über das Object übergreifendes unendliches Subject kann die Idee zu nichts Anderem werden, die Bestimmtheit und Aeußerlichkeit muß vielmehr durch einen absolut freien Act gesetzt werden. Die Idee selbst objectivirt das Moment ihrer Besonderheit in seiner Totalität als unmittelbare Idee, als Entäußerung ihrer selbst, so daß diese Aeußerlichkeit zwar durch den Begriff vermittelt ist, die Begriffsmomente aber sich nicht zur für sich seienden Allgemeinheit oder Freiheit zusammenschließen. Die freie Bewegung der Idee setzt sich durch diesen absoluten Act der Selbstentäußerung als Sphäre der Nothwendigkeit, Vernunft und Freiheit sind darin nur als Innerliches, nicht als sich selbst denkende und wollende Allgemeinheit vorhanden. Dieses Sichselbstbestimmen des Freien zum Nothwendigen erscheint als ein unbegreiflicher Sprung des Gedankens, besonders wenn man beide Seiten zeitlich auf einander folgen läßt; es ist aber durch die immanente Bewegung der Idee als Subject-Objects schon vermittelt, und die Seite der Objectivität, welche vorher reine Gedankenbestimmung war, wird jetzt in die wirkliche Aeußerlichkeit herausgesetzt. Deshalb ist auch die Logosidee ursprünglich und wesentlich in Beziehung auf die Schöpfung und Erhaltung der wirklichen Welt gedacht, der Logos selbst ist das ideale Urbild der Welt, der reine Gedankengehalt der wirklichen Welt auf die absolute Einheit der Idee zurückgeführt. Da die reine Idee sich nur in der logisch-metaphysischen Sphäre des Denkens bewegt, so umfaßt sie zwar die Natur als solche nicht, wohl aber die reinen

Gedankenbestimmungen derselben, und kann daher ohne Welt nicht gedacht werden. Man darf aber nicht behaupten, daß die reine Idee als solche, weil sie nur in Beziehung auf die Welt vorhanden ist, nicht für sich sei; allerdings hat sie keine äußerliche oder sinnliche Existenz, wohl aber ist sie im Denken oder vielmehr die absolute Vernunft selbst. Der concrete Geist unterscheidet sich von sich selbst, stellt sein reines Wesen der Natur gegenüber und weiß dasselbe als das Absolut-Erste, die Natur bloß als ein Gesetztes, als unangemessene, aber nothwendige Darstellung der absoluten Intelligenz, welche deshalb nichts Letztes und an und für sich Wahres sein kann, sondern sich zum Geiste, welcher an der Idee sein Princip hat, aufhebt. Der Geist ist in der Erscheinung und Vermittelung der Idee durch die Natur Resultat und so das Letzte und Höchste, dem Begriffe und Principe nach aber das Erste, und das Denken der absoluten Idee ist eben das absolute Wissen von dieser principiellen Priorität. Die religiöse Vorstellung, so weit sie Bewußtsein ist, schaut die reine Wahrheit, das absolute Princip des Geistes, als etwas Objectives, Jenseitiges, und damit Aeußerliches an, hebt indeß diese Aeußerlichkeit auch wieder auf, sofern sie Räumlichkeit und Zeitlichkeit davon ausschließt. In der Vorstellung von einer zeitlichen Schöpfung hat sich der zum Grunde liegende richtige Gedanke nur eine volksmäßige, unangemessene Darstellung gegeben; der speculativen Form näher steht die Anschauung, nach welcher die ursprünglich ideale Schöpfung erst später der Nothwendigkeit und Vergänglichkeit unterworfen ist, mit der Hoffnung, dereinst mit den Kindern Gottes befreit zu werden (Röm. 8, 19—23.); indeß sind auch hier die drei Stadien, die ideale Welt der Freiheit, die Sphäre der Nothwendigkeit und Vergänglichkeit, und die Wiederherstellung der Freiheit, nicht zeitlich und äußerlich neben einander liegend zu denken. Nur die Natur ist, nicht bloß dem Geiste gegenüber, sondern an und für sich die Aeußerlichkeit, das Außereinander- und Nebeneinandersein der Begriffsbestimmungen, und daher in Beziehung auf die Totalität der Idee der un-

aufgelöste Widerspruch. Alle Momente und Stufen des natürlichen Daseins concentriren sich in dem Leben und dem Gattungsprocesse, der unmittelbaren Einheit der Idee selbst; alle niederen Stufen dagegen stellen nur zerstreute Momente der Totalität dar, sie lösen daher auch den concreten Gedankengehalt der Idee in die constituirenden Elemente, Substanz, Causalität u. s. w. wieder auf, nur daß dieselben in ihrer natürlichen Existenzweise, weil die Natur überhaupt die unmittelbare Idee ist, in der Beziehung zu dieser Totalität und als besondere Weisen ihrer Existenz aufzufassen sind. Am wichtigsten für unsere Untersuchung ist nun das Verhältniß der freien Idee zur Nothwendigkeit der Natur. Hält man beide Seiten für coordinirte und sich ergänzende Attribute des Absoluten, so erhebt man sich nicht über das Substantialitätsverhältniß und verkennt die über das Besondere übergreifende Allgemeinheit des speculativen Begriffes. Nach dem absoluten Maßstabe der Idee ist vielmehr die Natur ihrer Unmittelbarkeit wegen das unwahre, endliche Moment des absoluten Processes, welches nur die Bedeutung eines Gesetzten und Abhängigen hat und daher nur an sich, als die unmittelbare Idee, göttlich ist. Der absolute Idealismus, welcher nur dem Gedanken und Geiste die absolute Wahrheit zuschreibt, überwindet damit die pantheistische Naturvergötterung und tritt, wenngleich in modificirter Form, auf die Seite des Theismus. Die Nothwendigkeit der Natur, die an sich vernünftige und freie Allgemeinheit ihrer Gesetze, ist zwar durch den Begriff, die vernünftige Allgemeinheit, bestimmt; es ist aber nicht Selbstbestimmung, sondern Bestimmtsein, Vernunft und Freiheit sind nur das Innere der Natur, so daß sie selbst unvernünftig und unfrei bleibt. Dieses Innere oder Ansich ist aber von der äußeren Erscheinung nicht äußerlich abgelöst, und steht nicht etwa auf der einen Seite und das Aeußere auf der andern, sondern es ist das Innere der Aeußerlichkeit selbst: die Vernunft, welche hier nur als Entäußerung und Unvernunft, die Freiheit, welche nur als Nothwendigkeit vorhanden ist, da beide in der Production der Objecte

sich nicht denken und wollen. Dieses Ansich der Natur ist der in ihr verborgene Gott, welcher erst mit der Durchbrechung der Schranke der Nothwendigkeit als freier Geist geboren und dem Geiste offenbar wird, und dann auch die Sphäre des Nothwendigen als Widerschein seiner Freiheit erkennen läßt. Sagt man, die Gesetze der Natur seien Momente des göttlichen Wissens und Wollens, so ist dies streng genommen nicht richtig, und wird auch von Denen, die es gewöhnlich behaupten, nicht so gemeint. Denn die Gesetze der Schwere, der Elektricität, des Magnetismus u. s. w. sind das Allgemeine dieser Erscheinungen selbst, der reine Gedanke ist die innerliche, bestimmende Macht darin, aber mit der sinnlichen Erscheinung unmittelbar identisch. Man müßte daher den ganzen Naturproceß in Gott selbst verlegen, müßte ihn als freie Selbstbestimmung Gottes fassen, wenn man jene Formel eigentlich fassen wollte; damit wäre aber der Begriff der Natur und ihrer Nothwendigkeit unmittelbar aufgehoben. Die gewöhnliche religiöse Anschauung denkt vielmehr die göttliche Allwissenheit, Weisheit und Freiheit als über und hinter der Natur stehend, so daß die Naturgesetze zwar von Gott gewirkt werden, aber dessen ungeachtet mit dem göttlichen Wesen nicht unmittelbar identisch, keine Momente desselben sind. In der That hat diese Vorstellung, obgleich ihr der scheinbar philosophische Anstrich der andern abgeht, höhere Wahrheit als jene. Es liegt ihr nämlich der richtige Gedanke zum Grunde, daß nur das Ansich der Naturnothwendigkeit göttlich und ewig ist, wenngleich dieses Ansich, eben weil es nur als Inneres vorhanden ist, nicht abstract von der Aeußerlichkeit getrennt werden darf. Deshalb ist auch die Vorstellung fern zu halten, welche die Natur als den Leib Gottes auffaßt. Die Natur ist allerdings an sich ein lebendiges Ganzes, und bringt diese innere Möglichkeit in dem lebendigen Organismus, der Blüthe und dem Resultate ihres Gesammtprocesses, zur Darstellung; aber in ihrer unmittelbaren Erscheinung ist sie in unendlicher Vereinzelung sich selbst äußerlich und todt. Sie kann daher, weil sie erst stufenweise

sich zum Leben concentrirt, nicht in ihrer Totalität als Leib gedacht werden. Eben so wenig waltet der Geist Gottes an und für sich d. h. als Geist, welcher offenbar und für den Geist ist, in der Natur, sondern nur an sich, als unendlicher Drang der Idee, ihre Unmittelbarkeit aufzuheben und sich als unendliche Vermittelung oder als Geist zu setzen. Da es nun aber wesentlich die Energie der göttlichen Intelligenz ist, welche als das Innere der Naturnothwendigkeit ihre Bewegung bedingt und sie aus der todten Aeußerlichkeit zum Organismus und zum Leben in sich gehen läßt, bis zuletzt der Geist als das Ansich und die Wahrheit der Natur hervorgeht: so kann dieser unendliche Drang der Vernunft und Freiheit, sich aus den Schranken der Endlichkeit in sich zurückzunehmen, als Wille Gottes, aber nur als unmittelbarer oder an sich seiender Wille, nicht als wirkliche Selbstbestimmung gefaßt werden. Der schöpferische oder hervorbringende Wille Gottes, soweit sich derselbe auf die Natur erstreckt, ist wegen der unmittelbaren Einheit des Ansich und der Naturnothwendigkeit auch Wille der Nothwendigkeit, der Wille des göttlichen Geistes dagegen, welcher für den Geist ist, ist erst wahre Selbstbestimmung oder Freiheit. Da nun aber dieser Wille nicht bloß Resultat, sondern auch die Wahrheit und das absolute Prius der Natur ist, so hat sich derselbe in der Nothwendigkeit seine eigene Voraussetzung gemacht und realisirt sich nur durch Aufhebung derselben. Deshalb ist der göttliche Wille keinem äußern Geschick unterworfen, sondern er giebt sich selbst der Nothwendigkeit dahin, weil sie die Bedingung der concreten Freiheit ist. Von diesem Willen der Nothwendigkeit läßt sich obige Formel gebrauchen, daß die Naturgesetze seine Momente ausmachen. Für die religiöse Vorstellung giebt es freilich keinen unmittelbaren Willen in Gott, weil immer der absolute Begriff Gottes, Geist und Freiheit, vor die Anschauung tritt; als menschliche Persönlichkeit, nur befreit von allen hemmenden Schranken, steht Gott über der Natur und sendet gleichsam seine Gedanken und Willensbestimmungen aus, um Alles dar-

nach zu gestalten. Für diese Anschauung giebt es eben so wenig Nothwendigkeit und Zufälligkeit der Natur; das Ganze wie jedes Einzelne soll nach höheren Zwecken bestimmt sein, welche dann aber in vielen Fällen den Menschen verborgen bleiben, häufig auch nach menschlicher Beschränktheit oder Selbstsucht verkehrt gedeutet werden. Das religiöse Bewußtsein kann sich allerdings die speculative Auffassung der Natur nicht aneignen, da diese nur im Zusammenhange der Speculation überhaupt Haltung und Bedeutung hat; dafür muß es sich aber auch bescheiden, viele Beziehungen im Verhältnisse der Natur zum Geiste nicht begreifen zu wollen. Es ist überhaupt sehr schwierig, die absolute Prädestination zu vermeiden, und dennoch eine lebendige Anschauung von der göttlichen Weltregierung und Vorsehung festzuhalten; denn begnügt man sich nicht mit dem an und für sich nothwendigen Entwickelungsgange und steigt in die zufälligen Einzelnheiten herab, so gilt von ihnen allerdings der Satz, daß Gott entweder Alles oder gar Nichts vorherbestimmt habe. Die große Bedeutung, welche eine richtige Stellung der Natur und des natürlichen und endlichen Geistes im Verhältniß zur göttlichen Freiheit für die Lösung unserer Aufgabe hat, ist früh erkannt und hat sich namentlich in mehreren gnostischen und theosophischen Systemen geltend gemacht. Wird der Gegensatz des natürlichen und des göttlichen Princips aber zu schroff und äußerlich gefaßt, und das an sich Göttliche des ersteren verkannt, so verfällt man in den Dualismus, welcher als das äußerste Extrem der Prädestinationslehre gegenübersteht. Die letztere löst alle Gegensätze der Welt in eine mit sich identische Allgemeinheit des göttlichen Gedankens auf, und, da diese Gedanken die schlechthin bestimmende Macht sind, so erklärt sie wohl die Objectivität, das Bestimmtsein, die Nothwendigkeit aller Dinge, aber nicht die Subjectivität, das Sichbestimmtwissen, da dieses ein von dem Bestimmtwerden verschiedenes Centrum des Ich voraussetzt. Der Dualismus, welcher die Natur als eine selbständig wirkende Macht Gott gegenüberstellt, — denn nur von dieser Form

des Dualismus kann in diesem Zusammenhange die Rede sein—, erklärt wohl den Gegensatz des aus der Natur herkommenden endlichen Geistes zu dem göttlichen, aber nicht die immanente Aufhebung desselben, er begreift nicht, wie das göttliche Princip, um in freier Weise für sich zu sein, vorher in nothwendiger Weise an sich sein muß. Beiden Extremen setzt die Speculation die Erkenntniß der absoluten Idee in ihrer Fortbewegung zum absoluten Geiste entgegen: die Natur und die ganze Sphäre der Endlichkeit ist Schöpfung als Entäußerung der absoluten Idee, äußerliche Objectivität des Begriffs, sie ist aber zugleich sich selbst producirende Natur als die unmittelbare Idee, welche die absolute Vermittelung nur dem Begriffe, nicht der Zeit nach zu ihrer Voraussetzung hat und in der Wirklichkeit sich erst durch absolute Negativität zur an und für sich seienden Einheit des Geistes aufhebt. Nach jener Beziehung ist die Natur die zum unmittelbaren Dasein aufgehobene unendliche Vermittelung der Idee, so daß dieselbe in die Entäußerung aufgegangen und als die innere treibende Macht sich zu ihrer Voraussetzung wieder herzustellen sucht; nach dieser Beziehung ist das Reich des Unmittelbaren das Empirisch-Erste und als sich selbst tragende Nothwendigkeit der mütterliche Schooß des Geistes und der Freiheit. Beide Beziehungen haben gleiche Wahrheit und ergänzen sich einander. Während nach der ersteren die Schöpfung bloßes Gesetztsein, schlechthin abhängiges Dasein ist, es also für Gott selbst keine Nothwendigkeit giebt, da vielmehr sein Gedanke und Wille die Nothwendigkeit der Dinge bildet, so tritt nach der andern Beziehung die substantielle Nothwendigkeit der Natur in Gott selbst ein, und die Freiheit Gottes ist wesentlich Verklärung seiner eigenen Nothwendigkeit. Beide Seiten werden dann zwar so aufgehoben, daß diese göttliche Nothwendigkeit die eigene Voraussetzung der Freiheit ist; man muß sich aber hüten, diesen Kreislauf des göttlichen Lebens als einen bloßen Formalismus aufzufassen, als ob die Momente absolut identisch wären und kein realer Gegensatz einträte. Im absoluten Geiste als solchem ist allerdings

diese Identität, und Idealität aller Unterschiede und Gegensätze eingetreten, damit sie aber überhaupt kein leeres Spiel seien, giebt sich die göttliche Freiheit in der Sphäre des natürlichen Daseins selbst der Nothwendigkeit dahin, hebt ihre unendliche Vermittelung, kraft welcher sie als Freiheit nur ist, zur Unmittelbarkeit, Unfreiheit, auf, und begiebt sich damit auch der freien Selbstbestimmung, waltet nur als das Innere der Nothwendigkeit und in unmittelbarer Einheit mit derselben. Die Vorstellung, daß Gott als freier Geist in das Reich der Natur übergreife und eine von dem göttlichen Princip der Naturnothwendigkeit noch verschiedene und unabhängige Wirksamkeit offenbare, vermischt beide Seiten des ganzen Verhältnisses, indem sie eine mit Nothwendigkeit sich entwickelnde Naturordnung und daneben ein willkürliches Aufheben derselben annimmt, mithin die beiden Vorstellungen von Natur und Schöpfung auf äußerliche und willkürliche Weise mit einander ausgleicht. Durch solche Vorstellungen wird dann auch der concrete Begriff der göttlichen Freiheit, weil die Seite der Nothwendigkeit hinausgeworfen ist, in abstracte Willkür verflüchtigt. Als Geist und concrete Freiheit wirkt Gott auch nur das Geistige und Freie, nicht das Natürliche, welches nur den substantiellen Grund des Selbstbewußtseins bildet. Der heilige Geist wird daher auch ursprünglich nicht als präexistirend vorgestellt und ist erst in der späteren abstracten Fixirung der Lehre von der Dreieinigkeit in das Jenseits verlegt; in der Alttestamentlichen Anschauung vom Gottesodem aber, als dem Princip alles Lebens im natürlichen und geistigen Dasein, ist der Begriff des Geistes noch mit dem des Lebens, die für sich seiende Idee mit der unmittelbaren, identificirt, jedoch wird dem Begriffe der Freiheit angemessen das Walten des heiligen Geistes nur in die Sphäre des menschlichen Selbstbewußtseins verlegt, eine Vorstellung, welche erst im N. Testamente ihre tiefere Durchbildung erhielt. Der Geist steht seinem Begriffe nach so über der Natur, daß er als unendliche Rückkehr aus derselben sie nicht erst zu schaffen braucht, und als selbstbewußter Geist sie deshalb auch

gar nicht schaffen kann. Handelt es sich um den menschlichen Geist, selbst in seiner Verklärung und Befreiung durch den göttlichen, so wird diese Wahrheit fast allgemein anerkannt, und man postulirt bloß, um die Möglichkeit der durch Menschen verrichteten Wunder zu erklären, eine auf die Natur zurückwirkende Energie des Geistes. Lassen wir diese Ausnahmen bei Seite liegen, und fragen, weshalb der Mensch ungeachtet seiner Erhabenheit über die Natur auch nicht einen Grashalm schaffen könne, so werden wir uns mit der gewöhnlichen Antwort, welche uns auf die Ohnmacht des Geistes der göttlichen Allmacht oder der Natur gegenüber hinweist, nicht begnügen dürfen, da ja Gott im Menschen sich in viel höherer Weise als in der Natur offenbart, und die Thaten des Geistes unendlich über den Werken der Natur stehen. Vielmehr werden wir in dieser scheinbaren Ohnmacht grade die Erhabenheit des Geistes erkennen, welcher als für sich seiende unendliche Vermittelung aus dem Bereiche des Unmittelbaren herausgetreten ist, und sich nun praktisch zu der Natur verhält, dieselbe gebraucht, ihr sein geistiges Wesen einbildet und sie zum Dasein und zur Vermittelung einer zweiten freien Schöpfung gestaltet. Nur in außergewöhnlichen krankhaften Zuständen kehrt der Geist aus der selbstbewußten Vermittelung in den Schlaf und Traum des natürlichen Lebens zurück und entwickelt eine der Vegetation und dem organischen Bildungstriebe analoge Thätigkeit, in welche aber immer die specifische Natur des Geistigen hineinspielt. Nur wenn man den Geist als das Absolut-Erste, die Natur als sein Anderes, und ihre Gestaltung als an sich geistig betrachtet, kann man sagen, daß der Geist sein Dasein und seine Leiblichkeit sich selbst schaffe; diese schaffende, bewußtlose und unwillkürliche Thätigkeit bleibt aber nach wie vor Entfremdung und Entäußerung des Geistes, welche auch das Selbstbewußtsein, obgleich Identität des Natürlichen und Reingeistigen, der äußerlichen Objectivität und des für sich seienden Begriffs, dennoch als solche weiß, indem es urtheilend die ganze objective Welt dem Ich gegenüberstellt und

sich nur als freies zu derselben verhält. Nicht auf der höchsten, sondern auf den niedrigsten Stufen des Selbstbewußtseins, in den verschiedenen Religionen der Zauberei, wird dem Geiste eine unmittelbare Macht über die Natur zugeschrieben, weil beide ihrem Begriffe nach noch nicht erkannt sind. Da es nur Einen Begriff des Geistes geben kann, so muß der göttliche Geist sich zur Natur verhalten wie der menschliche Geist, und wenn das Verhältniß anders bestimmt wird, so muß dabei ein anderer Begriff, also eine unangemessene Auffassung des wahren Begriffs, zum Grunde liegen. Als Selbstoffenbarung ist der Geist nur wirklich in der Gestalt des Subject-Objects, so daß die subjective Form der Begriffsallgemeinheit mit der objectiven Besonderung schlechthin identisch bleibt, und beide Seiten die im Besondern für sich seiende concrete Allgemeinheit, die absolute Manifestation, darstellen. In der Natur schließt sich die objective Besonderung des Begriffes nicht zur subjectiven Identität des Ich zusammen, sie ist daher die selbstlose, ungeistige Objectivität, und daher auch in Beziehung zu Gott nicht das Reich der Freiheit und der Selbstoffenbarung, sondern nur die nothwendige Bedingung desselben. Was im Besondern die göttlichen Eigenschaften betrifft, so ist es ein häufiger Irrthum, daß man dieselben nur als in absoluter Identität wirksam vorstellt. Man meint den Begriff des Absoluten und der Persönlichkeit zu zerstören, wenn man sie nicht alle in vollkommenster Harmonie und Einheit thätig sein läßt, hat es aber nicht nachweisen können, wie doch in dem Selbstbewußtsein einer Person, wie man sich Gott vorstellt, so viele sich einander aufhebende Gedanken- und Willensbestimmungen und entgegengesetzte Reihen derselben denkbar seien, so daß die gedanken- und sinnlose Combination, wie sie öfter in der bisherigen Construction dieser Lehre herrschte, mit Recht dem Schicksal verfallen ist, welches die negative Kritik unserer Tage darüber brachte. Drängt man den ideellen Gehalt aller Gegensätze und Widersprüche der Wirklichkeit, Nothwendigkeit und Freiheit, Gerechtigkeit und Gnade, Zorn und Liebe u. s. w. in

ein persönliches Selbstbewußtsein zusammen, so muß es dadurch unmittelbar zersprengt werden, so daß Ich seine Elemente gleich den Gliedern des zerrissenen Natur-Gottes in die verschiedenen Regionen der Wirklichkeit zerstreuen. Betrachtet man dagegen Begriff und Idee Gottes gedankenmäßig, so muß man wohl unterscheiden die metaphysische Idee, das Verhältniß Gottes zur Natur und zum endlichen Geiste, und den absoluten Geist. In keiner dieser Sphären sind aber alle Eigenschaften einfach zusammengeschlossen, sondern nur im Gesammtproceß offenbart, ihre absolute Einheit ist nur an sich möglich. Allerdings ist Gott als Geist und Freiheit das Absolute im höchsten Sinne des Wortes und damit auch die Einheit aller Bestimmungen seines concreten Wesens; diese Einheit ist aber in derselben Weise zu fassen, wie der Geist als die Einheit der reinen Idee und der Natur begriffen wird. Dieselbe ist nämlich ein solcher Proceß, in welchem die vorangehenden abstracten Gestalten eben so wohl erhalten als auch aufgehoben und verschwunden sind. In der Liebe, Gnade und Seligkeit Gottes ist der Zorn zu Grunde gegangen, und umgekehrt, wo sich die Heiligkeit als strenge Nothwendigkeit oder als ein das gottlose Wesen verzehrendes Feuer bethätigt, ist die Liebe noch nicht in die Wirklichkeit getreten. An sich, d. h. der innern Möglichkeit und dem absoluten Zwecke nach sind alle Eigenschaften Eins, und kraft dieser Einheit ist auch die wirkliche Harmonie gesetzt, welche in den verschiedenen Kreisen der Offenbarung sich klingend um das absolute Centrum bewegt und vom religiösen Bewußtsein in der Anschauung Gottes gegenständlich vorgestellt wird. Gleichwie aber das Absolute, um Leben, Offenbarung, Geist zu sein, in die Unterschiede und Gegensätze der Endlichkeit eingehen muß, eben so treten auch die Eigenschaften, welche nur die näheren Bestimmungen des unendlichen Processes sind, auseinander, und nur der an und für sich seiende unendliche Gehalt derselben wird im Geiste Gottes einfach zusammengeschlossen. Für unsern Zweck kommt es hauptsächlich auf den Begriff der göttlichen Allmacht an, da diese Eigen-

schaft von der Prädestinationslehre besonders hervorgehoben wird. Die Allmacht läßt sich sehr abstract als absolute Causalität, Wirksamkeit, und sehr concret als absolute Freiheit bestimmen. In jener Form ist sie eine Reflexionsbestimmung, welche den Begriff der Schöpfung und des schöpferischen Willens Gottes ganz unangemessen ausdrückt, in dieser Form dagegen die Idee des Willens, so daß beide Seiten, die objectiv-göttliche und die subjectiv-menschliche, darin begriffen sind. Die erstere Auffassungsweise führt zu einem ganz abstracten Pantheismus. Denn da es das wesentliche Verhältniß von Ursache und Wirkung ist, daß die erstere in die zweite übergeht und sich darin erhält, so setzt Gott, als absolute Causalität gedacht, in der Natur und Welt sich selbst, Alles ist Gott selbst, nichts kommt ihm gegenüber zu stehen, und bilden auch die Theile der Welt als solche Gegensätze, so müssen sie dennoch in der Allwirksamkeit identisch und das Sein der Allmacht selbst sein. Nennt man die absolute Causalität Gott, so führt diese Vorstellung in ihrer Consequenz zum Akosmismus, nennt man sie Natur, zum Atheismus. Es wurde schon oben bemerkt, daß nicht einmal die organischen Gebilde der Natur sich nach dem abstracten Causalitätsnexus erklären lassen. Sagt man statt Ursach Grund, und findet die Welt als Folge in und durch Gott begründet, so drückt man nach dem, was früher über diese Kategorie bemerkt wurde, dasselbe Reflexionsverhältniß nur noch abstracter aus ohne damit die Sache zu bessern. Erhebt man sich auf den vernünftigen Standpunkt der Idee, so kann auf ihm die Natur nicht mehr als bloße Wirkung der Idee bestimmt werden, da es nach dieser Kategorie zu keinem Anderssein der Idee käme; die äußerliche Objectivität ist vielmehr eine Verwandlung der Idee, ein Aussichheraustreten des reinen Gedankens, welches unmittelbar ein Zurücktreten desselben in die Innerlichkeit ist, da das nur erst als Aeußerliches Gesetzte auch nur erst als Innerliches vorhanden ist. Erst als Geist greift die Idee über ihre unmittelbare Existenzweise so über, daß die Aeußerlichkeit nur ein aufgehobenes Moment der in ihrem

Anderen bei sich seienden concreten Innerlichkeit ausmacht. Wird nun die göttliche Allmacht in Beziehung auf diesen Proceß näher bestimmt, so geht sie in denselben Gegensatz wie die Idee selbst ein. Als Gesammtbewegung der unmittelbaren Idee ist sie die durch das göttliche Erkennen und Wollen ebensowohl gesetzte als aus demselben entlassene Naturnothwendigkeit, die vernünftige und freie Macht mit der Negation der Selbstbestimmung, selbstlose, passive, schlafende Intelligenz. In dieser Beziehung ist die Allmacht der Natur für Gott eben so wohl ein Anderes als die Natur selbst; dies Andere ist ihm aber nicht von außen gegenübergestellt, was zum Dualismus führte, sondern das Andere Gottes selbst, ein Gegensatz, welcher, um nicht illusorisch zu sein, nicht bloß gesetzt und damit ideell, sondern in seinem Gesetztsein erstarrt und sich selbst setzend ist. Da nun aber die äußerliche Objectivität nur in Beziehung auf den subjectiven Begriff denkbar ist, da dieser als das Innere in jener enthalten und die treibende Macht ist, kraft welcher die Natur stufenweise in sich geht, bis der Begriff im Geiste sich selbst hervorbringt und zum Subject-Object wird: so wirkt Gott selbst in seiner Entäußerung und führt dieselbe als das an sich seiende Princip und der treibende Entzweck stufenweise zur Idealität und Freiheit zurück. Diese Seite bildet den wahren Gedanken der Vorstellung vom Concursus Dei. Läßt man den göttlichen Willen in der endlichen Sphäre allein wirken, so fällt der Begriff der Creatur, welcher einen zur Unmittelbarkeit reducirten Willensact involvirt, weg; läßt man die Creaturen sich selbständig bewegen und entwickeln, so wird dadurch die Harmonie der Welt selbst, die Möglichkeit des Geistes und die höhere Einheit Gottes und der Welt aufgehoben. Dieser Concursus besteht nun aber weder in einem von Zeit zu Zeit stattfindenden Eingreifen Gottes in den Gang der Weltgesetze, um dieselben in Thätigkeit zu erhalten, Hemmungen zu entfernen, ihnen einen neuen Anstoß und Schwung zu geben, oder dieselben auf außerordentliche Weise einer besondern Willensbestimmung Gottes dienstbar zu machen; alle

diese äußerlichen und mechanischen Vorstellungen sind durch richtigere Begriffsbestimmung der Natur und des endlichen Geistes beseitigt. Noch besteht derselbe in einem aus der Höhe kommenden Einstrahlen des göttlichen Denkens und Wollens in die natürlichen Objecte, durch welche die Naturnothwendigkeit bestimmt würde; denn eine solche zauberische Macht kann nicht vom Geiste als solchem ausgehen, da sie seinem Begriffe widerspricht, die reine Idee dagegen ist nur im Gedanken und für denselben und nichts äußerlich Existirendes. Vielmehr ist das göttliche Princip in der Natur mit dem natürlichen unmittelbar identisch, so daß in der Erscheinung nur das zweite, an sich dagegen das göttliche waltet. Der göttliche Gedanke steht den Naturgesetzen nicht als für sich seiend gegenüber, sondern ist selbst in denselben objectiv geworden, und wird nur von der verständigen Reflexion, welche eine übersinnliche Welt als das Ansich und das innere Gesetz der Erscheinung annimmt, von dieser gesondert. Dieses hinter der Erscheinung liegende Ansich ist eben das subjective Denken selbst, welches im Geiste der äußerlichen Objectivität gegenübertritt, in der Natur dagegen in dem Object actu aufgegangen ist und nur durch ihre Vermittelung sich stufenweise aus der potenziellen Gebundenheit befreit. Wie daher auf die göttliche Allmacht in ihrer Entäußerung zur Naturnothwendigkeit alle besonderen Erscheinungen und Gestalten des natürlichen Daseins ohne Ausnahme und unmittelbar zurückzuführen sind, so auf den Concursus nur in der Beziehung des Besondern auf den letzten Entzweck, und damit in mittelbarer Weise. Man kann durch die unbestimmte Allgemeinheit der religiösen Vorstellung leicht veranlaßt werden, dieser zweiten Seite auch actu eine höhere Bedeutung und Energie beizulegen; dann verkennt man aber, daß auch die erstere Seite nicht bloß vereinzeltes und zufälliges Dasein, sondern die I d e e in der Bestimmtheit der äußeren Objectivität, und daß die zweite Seite eben so nur vermöge der ersten ist, wie umgekehrt die erste vermöge der zweiten. Den eigentlichen Gedankengehalt der Formel, daß Gott

in allem Dasein und durch dasselbe wirke, und auf der andern Seite den Gegensatz, welchen alles räumliche und zeitliche Dasein zu der reinen Geistigkeit bildet, kann man nur bei obiger Auffassung des Verhältnisses beider Seiten gehörig festhalten. Ist nun die in der Natur sich wirklich bethätigende Allmacht von dem Gesammtproceß der natürlichen Dinge nicht verschieden, so darf eben so wenig die einzelne Erscheinung, als die Totalität abstract fixirt werden, und es findet weder Begrenzung des Ganzen und Zulassung des Besondern, noch allmächtige, die Totalität auf einen einzelnen Punkt concentrirende Wirksamkeit Statt. Die Allmacht geht selbst in die Besonderheit ein, die Objectivität in ihrer Totalität zerfällt in relative Totalitäten, welche durch das Ganze immer nur mittelbar bestimmt werden und dem alle Unterschiede auslöschenden Geschick mit relativer Selbständigkeit widerstehen. Diese Centralität des Besondern ist vornämlich anerkannt, seitdem man der äußern Zweckbestimmung gegenüber, nach welcher das eine Object nur als Mittel des andern angesehen wird, den Gedanken der immanenten Zweckmäßigkeit oder des Begriffes in die Naturphilosophie eingeführt hat. Das sich aus seiner eigenen Nothwendigkeit immanent bestimmende Object bildet eine subjective Einheit und ist aus dem Bereiche der äußern Nothwendigkeit in die Sphäre der Freiheit übergetreten, aber der unmittelbaren, unbewußten, sich als innere Nothwendigkeit entwickelnden Freiheit. Die natürliche Allmacht geht aus der abstracten Aeußerlichkeit in ihre Wahrheit, die organische Subjectivität, zurück, und befreit sich darin selbst von ihrer untergeordneten Bestimmtheit. Was nun den endlichen Geist betrifft, auf dessen Erkenntniß in der Gesammtheit seiner Beziehungen die bisherige Betrachtung hinzielte, so ist derselbe in seiner natürlichen Unmittelbarkeit, wie er geschaffen und geboren wird, zunächst, gleich dem lebendigen Organismus überhaupt, Product der Natur oder Subjectivirung der natürlichen Allmacht; zugleich ist aber das göttliche Ansich der Natur als reale Möglichkeit des Fürsichseins gesetzt, der Mensch ist nach dem göttlichen Bilde ge-

schaffen, und diese potenziell gesetzte Vernunft und Freiheit ist in ihrer Entwickelung dominirende Allgemeinheit und die absolute Wahrheit der Natur, in welcher die Idee aus ihrer Entäußerung zur an und für sich seienden Identität zurückkehrt. Daher stellt sich hier der göttliche Concursus anders als bei den vernunft- und willenlosen Naturobjecten. Die physische und geistige Entwickelung des Menschen ist eine stufenweise Befreiung von der Naturbestimmtheit; damit die Freiheit sich aber nicht in schrankenlose Willkür verflüchtige, wird neben und in ihr auch die physische und geistige Nothwendigkeit erhalten, physisch als unwillkürlicher Verlauf des Lebensprocesses und seiner Vermittelung nach außen, geistig als Gesetz der Vernunft und Freiheit, welches aber ihrer Bethätigung nicht äußerlich gegenübersteht, sondern nur die immanente Dialektik ihrer wahrhaften Allgemeinheit im Verhältniß zu ihrer endlichen Erscheinung bildet. Unterscheidet man nun die verschiedenen Stadien der Entwickelung der Freiheit, so waltet im Zustande der Indifferenz der Willensmomente die Naturmacht vor, und das göttliche Princip scheint nur als Vorspiel der wirklichen Freiheit in ihre Bewegung hinein; mit der Differenz der Willensmomente tritt der wirkliche Unterschied und die Vermittelung des subjectiv-menschlichen und des göttlichen Willens ein. Nun sahen wir bei der früheren Erörterung dieser Dialektik, wie dieselbe nur als frei und erhaben über den Gang der äußern und inneren Naturnothwendigkeit begriffen werden kann. Die Vorstellung von einem nothwendig und mit unwiderstehlicher Allmacht wirkenden Willen gehört gar nicht in diese Sphäre; die Gnade ist ihrem Begriffe nach Freiheit, und kann deshalb nur so wirken, daß die Willkür ein verschwindendes Moment in ihr bildet. Allein hiermit sind die Schwierigkeiten, welche sich hier darbieten, keineswegs vollständig gehoben. Denn es fragt sich vor allen Dingen, in welchem Verhältniß der subjectiv-menschliche Wille, welchen wir früher als die eine Seite der Idee der Freiheit kennen lernten, zu der göttlichen Wirksamkeit steht. Die biblische Vorstellung, daß

Gott das Wollen und Vollbringen des Guten im Menschen wirke, läßt einen verschiedenen Sinn zu, je nachdem man das concrete Wollen als freie Identität der göttlichen und menschlichen Seite, oder als unterschiedslose Selbstbestimmung und Wirksamkeit Gottes auffaßt. Man kann dem für sich seienden menschlichen Willen alle Kraft zum Guten absprechen, und dessenungeachtet die Meinung von der absoluten Prädestination ausschließen, wenn man nur das Gute als Idee und damit als freie Vermittelung begreift; denn wie es nicht ohne den göttlichen Willen wirklich werden kann, so auch nicht ohne den menschlichen. Es handelt sich daher um die relative Selbständigkeit dieses zweiten Factors, welche von der Prädestinationstheorie in Abrede gestellt wird, indem man entweder den Verlust der ursprünglichen Freiheit behauptet und den menschlichen Willen in seinem gegenwärtigen Zustande für bloß formell, oder für gänzlich erstorben im Verhältniß zum Guten ansieht, oder aber der menschlichen Natur überhaupt nur eine relative Freiheit in Beziehung auf die endliche Sphäre zugesteht, die Freiheit in religiösen Dingen aber von der absolut bestimmenden und belebenden Gnade ableitet. Diejenige Modification dieser Ansicht, welche das Vorhandensein der subjectiv-menschlichen Seite ganz leugnet und den göttlichen und menschlichen Willen in dem wirklichen Guten zu einer unterschiedslosen Identität, als Ursach und Wirkung, zusammenfallen läßt, wird durch die früher erörterte Dialektik der Idee des Willens als geistlose Abstraction zurückgewiesen; genauere Würdigung verdient dagegen die andere Modification, welche beide Seiten, ungeachtet ihres Unterschiedes, in gleicher Weise, oder die menschliche doch nur in anderer Form und Vermittelung, als Bethätigung des göttlichen Willens ansieht, indem entweder die Gnade den menschlichen Willen ohne dessen Zuthun belebt und von Neuem schafft, oder die dem Willen angeborne und erhaltene natürliche Freiheit ebenfalls wirkt. Bevor wir diese Schwierigkeiten vom Standpunkte der Idee des Willens zu heben suchen, wird es gerathen sein, die der Prädestinationslehre gegenüberstehende

Pelagianische Ansicht in ihren wesentlichen Modificationen zu betrachten und zu sehen, ob und wie weit dieselbe die Selbständigkeit des menschlichen Willens gegen die übergreifende Allgewalt des göttlichen zu schützen weiß.

Der Pelagianismus verheißt uns mehr zu geben, als wir in diesem Zusammenhange zunächst verlangen, nämlich nicht bloß die relative Selbständigkeit der subjectiven Seite, sondern der menschlichen Freiheit überhaupt. Denn Gott hat nach dieser Ansicht dem Menschen die innere Möglichkeit des ethischen Gegensatzes wie eine fruchtbare Wurzel verliehen, und es hängt vom Willen des Menschen ab, nach welcher Richtung hin die Bethätigung erfolgt. Das Können, das unwandelbare Vermögen der Wahlfreiheit, hängt allein von Gott ab, das Wollen und das Sein aber vom Menschen, sofern beides aus der Willkür hervorgeht. Jede Einwirkung von außen, welche die menschliche Freiheit beeinträchtigen oder gar aufheben könnte, wie eine den Willen allmächtig und unwiderstehlich umstimmende Gnade, wird ausgeschlossen. Die Pelagianer wollten zwar die Wirksamkeit der göttlichen Gnade nicht leugnen, verstanden aber darunter nicht die Wirksamkeit des göttlichen Willens und Geistes im Selbstbewußtsein als die nothwendige Bedingung der menschlichen Freiheit, sondern im weitern und abstractern Sinne die mit der Schöpfung dem Menschen verliehenen Anlagen und Kräfte zum Guten, oder die äußere Offenbarung und Sündenvergebung, oder die innere Erleuchtung, welche dem Menschen die Einsicht in die göttlichen Gebote eröffnet und die Ausübung des Guten erleichtert. Eine solche Unterstützung der natürlichen Freiheit wurde besonders von den übernatürlichen Offenbarungen im Gesetz und Evangelium abgeleitet; sie bezog sich aber vorzugsweise auf die Erleuchtung der durch die sittliche Verderbniß verdunkelten Vernunft und nur mittelbar auf den Willen, sofern alle Gnadenwirkungen durch die menschliche Freiheit bedingt sind. Einen schroffen Gegensatz von Natur und Gnade giebt es nach dieser Ansicht nicht, der Uebergang ist allmälig, und die

natürliche Freiheit ist selbst schon ein Gnadengeschenk. Die supranaturalistische Seite dieser Theorie in Ansehung der Nothwendigkeit übernatürlicher Offenbarungen, welche die menschliche Vernunft durch ihre eigene Entwickelung nicht würde gefunden haben, ist der ethischen Seite gegenüber eine Inconsequenz; denn genügen die bei der Schöpfung mitgetheilten Anlagen des Willens, und bedarf es keiner übernatürlichen Umwandlung desselben, sind wenigstens alle Wirkungen der Gnade durch die Freiheit bedingt, so muß auch die menschliche Vernunft eine zureichende Quelle höherer Wahrheit sein, sie kann nicht so weit verdunkelt werden, um einer übernatürlichen Aufklärung benöthigt zu sein, und muß wenigstens alles Einstrahlen einer solchen bedingen, d. h. darf dieselbe nur mit Kritik aufnehmen. Der Rationalismus, welcher diese theoretische Seite zu der andern praktischen hinzufügt, ist daher die einfache Consequenz des Pelagianismus. Vernunft und Freiheit sind in ihrem Ursprunge gleichmäßig durch Gott gesetzt und insofern göttliche Offenbarung, aber in ihrer Bethätigung autonomisch und damit für jede äußere Einwirkung maßgebende und bedingende Gewalten. — Diese Theorie hat der Prädestinationslehre gegenüber gleiche Berechtigung; denn sie hält, als Rationalismus, an der Vernunft als concreter Allgemeinheit fest, in welche von außen Nichts hineinbringen kann, was sie nicht an sich selbst wäre; in Ansehung der Freiheit aber behauptet sie den formellen Begriff der Selbstbestimmung, welchen die Prädestinationslehre nur scheinbar hat. Allerdings ist die Freiheit nur in der endlichen Form der Wahlfreiheit aufgefaßt; aber diese Seite bildet ein wesentliches Moment in der Idee selbst, und unterscheidet die freie Nothwendigkeit von der unfreien Naturnothwendigkeit, als welche eine unwiderstehliche Gnade wirkt. Da der Pelagianismus Besserung und Verschlimmerung des Menschen anerkennt, so wird von ihm auch die Wahlfreiheit nicht in ihrer abstracten, empirisch nicht vorhandenen, Weise einer gleich leichten Bestimmbarkeit des Willens von beiden Seiten des ethischen Gegensatzes festgehalten; vielmehr ist die moralische

Selbständigkeit übertrieben, indem Pelagius die empirische Allgemeinheit der Sünde leugnete und einzelnen Personen eine durch ihre Freiheit errungene sündlose Vollkommenheit zuschrieb. Versteht man daher unter Freiheit die Selbstbestimmung eines persönlichen Wesens aus der innern Nothwendigkeit seiner eigenen Natur, so hat der Pelagianismus, Alles zusammengenommen, diesen Begriff wirklich festgehalten, während derselbe der Prädestinationslehre fehlt. Nun fragt sich aber weiter, was unter dem wahrhaften Wesen der menschlichen Natur zu verstehen sei, und in welchem Verhältniß Gott zu derselben stehe. Der ältere unspeculative Pelagianismus hielt sich an das empirische Selbstbewußtsein, und suchte nur Alles auszuschließen, was die menschliche Freiheit beeinträchtigen könnte; diesen Bestimmungen liegt aber theoretisch ein abstracter Theismus zum Grunde. Gott steht als abstractes Fürsichsein, als außer- und überweltliches Wesen der ganzen Sphäre des geschaffenen Daseins gegenüber, läßt die in die Creaturen gelegten Anlagen und Kräfte sich selbständig entwickeln, und ist nur in denselben und den in die Welt gelegten Gesetzen ideell gegenwärtig. Der Deismus und kritische Rationalismus hat diese Ansicht des abstracten Verstandes psychologisch und metaphysisch zu einem Systeme ausgebildet, welches aber nur so lange als Wahrheit gelten kann, als die dialektische Natur der logisch-metaphysischen Kategorieen und die höhere Einheit der Gegensätze des Verstandes verkannt wird. Wie die speculative Philosophie dieses todte Gerüste hohler Abstractionen mit dem bloß gemeinten, unwirklichen Gott in Trümmern zerschlagen hat, so ist die Religion des Geistes und der Wahrheit an und für sich über solchen Dualismus der verständigen Vorstellung hinaus; Offenbarung, Liebe, die Idee des Gottmenschen und der Erlösung, der heilige Geist als Einheitsband der erlösten Menschheit mit Gott setzen eine höhere Einheit beider Seiten voraus, und nur das vorstellende Bewußtsein trägt die Seite des göttlichen Lebens in ein scheinbar äußerliches Jenseits hinaus, welches aber, weil nicht im Raume befindlich, nur

das Jenseits des Gedankens und Geistes oder das göttliche Ansich ist und mit seiner Offenbarung und Bethätigung in das Diesseits oder die Wirklichkeit eintritt. Ist das göttliche Ebenbild das wahrhafte Wesen des Menschen und hat dasselbe nur Realität kraft der Identität mit dem Urbilde oder dem Logos, so kann im Menschen keine wahrhafte Selbstbestimmung stattfinden, die nicht zugleich Selbstbestimmung des Urbildes in seinem Ebenbilde ist. Gegen die Prädestinationslehre hat daher der Pelagianismus nur insofern Recht, als dieselbe den umbildenden Willen Gottes von außen her und mit unwiderstehlicher Allmacht in den Menschen eindringen läßt, anstatt ihn aus dem göttlichen Ansich der menschlichen Natur abzuleiten. Der oberflächlichen Betrachtung scheint die speculative Ansicht dem Pelagianismus so nahe zu stehen, daß man sie selbst schon auf dessen Seite gestellt und ihr deshalb einen Vorwurf gemacht hat. Denn was ist, meint man, die an sich seiende Einheit des Menschen mit Gott anders als dasjenige, was der Pelagianismus göttliche Anlage und Kraft nennt? Die ganze menschliche Natur ungeachtet ihrer Ebenbildlichkeit müsse im gegenwärtigen Zustande als ohnmächtig und erlösungsbedürftig angesehn werden, wenn nicht die Selbständigkeit Gottes und der Begriff der Gnade aufgehoben werden solle. Allein die letztere Ansicht, consequent durchgebildet, führt eben zur Prädestinationslehre, und die Gnade, mag sie immer als innerlich vorgestellt werden, verliert erst ihre mechanische Aeußerlichkeit, wenn sie nicht mehr als etwas dem concreten Willen Gegenüberstehendes, sondern als sein eigenes Moment gedacht ist. Zwei vollständige Willen, die sich zu Einem Willen verbinden, sind eben so undenkbar, wie zwei Personen, die zu Einer zusammengehen. Wie nun die alte Kirche bei der Lehre von der Person Christi, um die Einheit der Persönlichkeit zu retten, nur die göttliche Natur als persönlich, die menschliche dagegen als unpersönlich bestimmte, so vermeiden auch die beiden entgegengesetzten Ansichten über die Gnade die Duplicität zweier concreter Willen, die eine giebt den göttlichen, die andere den menschlichen

auf, beide mit gleichem Recht und gleichem Unrecht. Werden beide Willen als Seiten und Momente der sich dirimirenden Idee aufgefaßt, so müssen sie auch an sich Eins sein, weil sie sich sonst nimmermehr durch den Unterschied und Gegensatz zu concreter Einheit, der wirklichen göttlich-menschlichen Freiheit, entwickeln könnten. Die spéculative Auffassung steht insofern dem Pelagianismus nicht äußerlich gegenüber, sondern enthält ihn als Moment in sich, hebt ihn aber zugleich durch das entgegengesetzte Moment in seiner einseitigen Bestimmtheit auf. Für die praktische Religion ist es kein bloß formeller Unterschied, ob man sich das Gute als Product Eines, oder zweier Factoren denkt, und ob man als den Einen Factor die menschliche Freiheit, oder die Gnade setzt; denn mag man auch den andern Factor nebenher spielen lassen, faßt dabei aber den einen als dominirend, so ist die concrete und sich durch den Unterschied vermittelnde Lebendigkeit des Selbstbewußtseins mehr oder weniger gehemmt. Zum Glück greift die praktische Religiosität und Sittlichkeit über die Schranken einer einseitigen Theorie hinüber, und es finden sich auf beiden Seiten Elemente des unmittelbaren Selbstbewußtseins, welche nicht für das gegenständliche Bewußtsein herausgesetzt sind. Der fromme, andächtige und sittlich begeisterte Pelagianer oder Rationalist hebt eben so wohl die Schranke seiner menschlichen Subjectivität auf, wie der Prädestinatianer in seinem sittlichen Eifer in der ihm mitgetheilten Gnade sein wahrhaftes Selbst bethätigt. — Fragen wir nun aber, was die Pelagianisch-rationalistische Ansicht leistet, um die menschliche Freiheit dem absoluten Willen Gottes gegenüber in ihrer Selbständigkeit zu behaupten, so ist dies nach der speculativen Seite nur wenig. Denn die Autonomie des menschlichen Willens wird empirisch angenommen, was sich dagegen der Erfahrung entzieht, der substantielle Grund des Willens und sein Verhältniß zum hervorbringenden Willen Gottes, wird durch dürftige Abstractionen bestimmt. Besteht nun die wahre, in sich concrete Autonomie des menschlichen Willens in seiner Einheit mit dem göttlichen, so ist

dieselbe auf der für sich seienden menschlichen Seite aufgehoben, und die Beweise, welche aus dem Begriffe der Freiheit für dieselbe aufgestellt werden, beziehen sich immer nur auf die Idee des Willens oder die göttlich-menschliche Freiheit. Lassen wir aber auch diesen concreten Charakter der wahrhaften Freiheit, vermöge welches sie Einheit des Unterschiedenen ist, bei Seite liegen, und halten uns an den einfachen Begriff der Selbstbestimmung, so zeigt sich bald, daß die oberflächliche Unterscheidung von Können, Wollen und Sein keinen realen Unterschied des hervorbringenden göttlichen und des sich selbst bewegenden menschlichen Willens begründen kann. Faßt man das von Gott herrührende Können als bloße Potentialität und setzt es in Beziehung auf die mit Nothwendigkeit daraus hervorgehende Willkür, so bildet es die gleichmäßige Voraussetzung beider Seiten derselben, und Gott ist mittelbar Urheber des Bösen wie des Guten. Der göttliche Wille selbst bethätigt sich aber in der Wirklichkeit nur als Setzen und Erhalten der Möglichkeit, bleibt im Hintergrunde stehen, und im Vordergrunde ist allein der Mensch thätig. Zwar tritt die Anlage und Kraft aus dem Zustande der Möglichkeit in die Wirklichkeit ein, da aber das Wollen bloß auf den Menschen zurückgeführt werden soll, dieses Wollen aber die Bethätigung der Anlage selbst ist, so tritt der in dem Können an sich gesetzte göttliche Wille nur in dem menschlichen in die Wirklichkeit. Von einer übergreifenden und verklärenden Allgemeinheit des göttlichen Geistes kann daher nicht die Rede sein. Da nun aber die menschliche Thätigkeit erst mit dem wirklichen Wollen beginnen soll, so muß die durch Gott gesetzte Möglichkeit der Freiheit auch bis zu diesem Punkte geführt werden, und man muß sagen: daß der menschliche Wille Freiheit ist, hat er ohne sein Zuthun von Gott, wie er sich aber als Freiheit selbst bestimmt, hängt allein von ihm selbst ab. Hier zeigt sich nun aber derselbe Widerspruch, den wir oben schon bei der Formel bemerkten, daß Gott das Freie als Freies hervorbringe. Alle Theorieen, welche die concrete Freiheit nicht als Product

zweier in einander wirkender Factoren auffassen, führen zu einer abstracten Einerleiheit des göttlichen und menschlichen Willens, und können dieselbe nur durch verschiedene Arten der Selbsttäuschung von sich abhalten. Sagt man nämlich: daß der Mensch ein wollendes Ich ist, hat er von Gott oder durch den Willen Gottes, und zwar ohne eigenes Zuthun, so heißt dies ja so viel als: das menschliche Ich ist als Selbstbestimmung nicht durch sich thätig, ist also auch nicht menschliche Selbstbestimmung, sondern Gott allein ist darin thätig, es ist also bloß Selbstbestimmung Gottes. Fährt man dann fort: aber wie das Ich sich bestimmt, was der Mensch als freies Wesen ist, hängt allein von ihm ab, so fällt dieser zweite Satz schon durch den haltungslosen Widerspruch des ersten; ist die Selbstbestimmung des Menschen in der That nur Selbstbestimmung Gottes, so auch die Qualität derselben. Dazu kommt nun aber noch, daß die Selbstbestimmung überhaupt gar nicht ohne die Bestimmtheit, den Inhalt, das Wie und Was gedacht werden kann, da in dieser Besonderung des abstracten Ich die Bedingung liegt, unter welcher dasselbe Wille ist. Obige Formel sagt daher in der That das Gegentheil von dem aus, was man eigentlich meint. Da das Dasein der Freiheit von ihrer Thätigkeit nicht verschieden ist, so gewährt es auch keine Hülfe gegen die abstracte Identität beider Seiten, wenn man den Willensact Gottes, durch welchen er die freie Persönlichkeit der Creatur setzt, als eine göttliche Selbstbeschränkung auffaßt. Denn da das Dasein der Freiheit das Wollen selbst ist, so fällt gar keine Grenze zwischen das göttliche und menschliche Wollen; der göttliche Wille kann daher auch seine Bethätigung nicht zurücknehmen, ohne damit zugleich das Dasein der menschlichen Freiheit zu vernichten. Die gewöhnliche Vorstellung setzt sich freilich leicht über diese Schwierigkeiten hinweg, sie vergleicht Gott mit einem Künstler, welcher sein Werk von sich entläßt, nachdem er dasselbe seiner Bestimmung gemäß eingerichtet hat. Kann Gott das natürliche Dasein und den lebendigen Organismus, dieses unmittelbare Da-

sein freier Zweckmäßigkeit, sich selbst gegenüberstellen, weshalb nicht auch den endlichen Geist, da im Begriffe der Schöpfung Objectivirung, nicht aber Identität des Subjectiven und Objectiven liegt? Die Antwort auf diese und ähnliche Fragen ergiebt sich aus der gedankenmäßigen Bestimmung des Verhältnisses Gottes als reiner Idee zur Natur. Ist die letztere die äußerliche Objectivität der unmittelbar gesetzten Idee und sind eben deshalb die Begriffsmomente außer einander und mit der endlichen Bestimmtheit oder Schranke behaftet, so erfolgt in der menschlichen Vernunft und Freiheit umgekehrt die Aufhebung aller Schranken des natürlichen Daseins, so daß die vorher gegenständlichen Momente in einander und für einander sind. Die Intelligenz, als Vernunft und Freiheit, hat daher eine creatürliche, endliche, und eine göttliche, ewige, unendliche Seite. Nach jener kommt sie von der Natur, dem aus Gott entlassenen Anderen, und vermittelt sich durch das natürliche und endliche Dasein; nach der zweiten Seite ist sie Ebenbild und Offenbarung Gottes und damit die unendliche Rückkehr aus dem Gegensatze, welchen das äußerliche Object zum unendlichen Subject bildet. Dehnt man den Begriff der Schöpfung auf Alles aus, was in den vernünftigen Creaturen ist, auch auf den heiligen Geist, so ist auch die menschliche Intelligenz etwas Geschaffenes; unterscheidet man aber richtiger in den vernünftigen Geschöpfen eine creatürliche und eine göttliche Seite — so daß nur das Concretum eine geistige, neue Creatur genannt werden kann, das höhere geistige Leben aber nur im Gegensatze zu der endlichen Vermittelung als etwas durch eine absolute Offenbarung Gottes Gesetztes eine geistige Schöpfung heißt —, so kann nur die erstere als Gegensatz gegen Gott und mit der Schranke der Endlichkeit behaftet, die zweite muß dagegen als die Schranke aufhebende Identität des Creatürlichen und Göttlichen aufgefaßt werden. Die zu ihrem höheren Selbstbewußtsein entwickelte Vernunft und die als wahrhafte Selbstbestimmung sich bethätigende Freiheit des Menschen ist daher nach der endlichen Vermittelung Schöpfung, nach dem wahr-

haften Wesen aber Offenbarung und Freiheit Gottes. Die abstracte Einerleiheit der creatürlichen und göttlichen Seite der Freiheit kann man nur so abweisen, daß man die Entwickelungsstadien der Indifferenz, Differenz und concreten Einheit wohl unterscheidet, und die göttliche Freiheit nicht als eine die Natur schaffende, sondern umbildende Macht, nicht als concreten Willen, welcher einen andern Willen will, d. h. sich selbst dazu bestimmt, sondern als die eine Seite der Idee denkt, welche die andere Seite als schon vorhanden voraussetzt. Als Geist und Freiheit offenbart sich Gott erst, wenn das creatürliche Dasein ihm gegenübersteht, da alle Manifestation Subject-Object, Aufhebung einer schon bestehenden Schranke ist. Die endliche Freiheit, welche noch nicht zur Einheit der göttlichen aufgehoben, ist keine wahrhafte Selbstbestimmung, sondern der innere Widerspruch der Erscheinung im Verhältniß zur Idee des Willens. Wie aber die creatürliche Seite der Freiheit zu einer relativen Selbständigkeit gelangt, wird sich später zeigen; hier genügt es, die gewöhnliche Vorstellung von der Schöpfung einer angeblich selbständigen menschlichen Freiheit durch die göttliche Freiheit als unauflösbaren Widerspruch, und das Unstatthafte der Uebertragung der creatürlichen Objectivität auf das wahrhafte Wesen der Intelligenz nachgewiesen zu haben. — Sehen wir ferner, wie nach dieser Ansicht die Erhaltung des menschlichen Willens durch den göttlichen aufgefaßt wird, so finden wir auch hier, daß der gemeinte Unterschied und Gegensatz beider Seiten immer zur Einerleiheit zusammenfließt. Denkt man sich die Erhaltung als eine fortgesetzte Schöpfung, so stellt sich hier das Verhältniß beider Seiten wie oben: da der Wille seinem Begriffe nach keine bloße Form, sondern immer qualitativ bestimmt ist, so fällt das beständige Hervorbringen desselben durch den göttlichen Willen mit seiner eigenen Entwickelung durch die ethischen Gegensätze unmittelbar zusammen. Um dieser Consequenz zu entgehen, faßt man die göttliche Erhaltung als eine von der Schöpfung verschiedene Thätigkeit: bei der Schöpfung wirke Gott allein, bei der Erhaltung da-

gegen mit den in die Geschöpfe gelegten Kräften, also durch den Concursus. Ueber den Widerspruch, welchen die Vorstellung von der Schöpfung des Freien involvirt, wirft man gern die Hülle des Geheimnisses, welche das physische und geistige Werden des Menschen bedecken soll; die Erhaltung dagegen meint man genauer durch Unterscheidung der verschiedenen dabei thätigen Seiten bestimmen zu können. Dieser strenge Gegensatz beider Acte ist jedoch schon bedenklich, da ja der Mensch bei seiner Geburt nicht unmittelbar aus der Hand Gottes, sondern aus dem Schooße der Natur kommt, also creatürliche Kräfte, wenn nicht allein, doch wenigstens dabei mitwirken. Die Erhaltung bezieht sich nicht bloß auf die Individuen, sondern auch auf die Gattung, und die Vorstellung von einer bei jedem Individuum neu eintretenden schöpferischen Wirksamkeit Gottes — der Creatianismus — muß mit der entgegengesetzten Ansicht von der Fortpflanzung der Seele durch die sinnliche Zeugung — dem Traducianismus — verbunden werden, so daß in dem einen Gesammtproceß das in der Unmittelbarkeit Gesetzte auf die schöpferische, das in der Entwickelung Begriffene auf die erhaltende Thätigkeit Gottes bezogen wird. Da nun das Unmittelbare selbst Resultat vorhergehender Vermittelung ist, und das Vermittelte wieder zum Unmittelbaren wird, so sind, wenn man das Dasein der Gattung als vorhanden voraussetzt, Schöpfung und Erhaltung nur verschiedene Formen und Stadien desselben Prozesses. Die Schöpfung der ersten Menschen war aber wenigstens in Ansehung der natürlichen Bedingungen ihres Daseins zugleich Erhaltung. Das Geheimniß der Schöpfung ist nur für die äußerliche Vorstellung und scheinbar geringer als das der Erhaltung, da beide in einander übergehen und in Beziehung auf die einzelnen Elemente, welche eine Totalität constituiren, immer in einander sind. Setzt man nun beim menschlichen Willen, ungeachtet obiger Schwierigkeiten, eine vom göttlichen Willen unabhängige Selbstbestimmung voraus, so bezieht man gewöhnlich die göttliche Mitwirkung zu den freien Handlungen auf ihre physische,

die menschliche Thätigkeit auf ihre ethische Seite, was ungefähr auf des Pelagius Unterscheidung von Können und Wollen hinausläuft. Unter der physischen Qualität der freien Handlung versteht man nicht bloß die leibliche, sondern auch die geistige Thätigkeit, Denken, Phantasie, Gedächtniß, sofern dieselbe als ethisch indifferent gedacht wird; unter der ethischen Qualität die jener Thätigkeit durch den Willen gegebene Richtung, also das Gute wie das Böse als von der physischen Seite unabhängige Selbstbestimmung des Willens, und daher auf keine göttliche Mitwirkung zurückzuführen. Ist nun aber eine solche Trennung beider Seiten haltbar, und wird damit das Fortbestehen des Freien als solchen erklärt? Wenn die scholastische Theorie bei der Sünde nur eine göttliche Mitwirkung in Beziehung auf das Materiale, nicht auf das Formale annahm, so konnte sie sich zu dieser Trennung berechtigt meinen, weil sie die Sünde der Form nach für Negation und Privation hielt; dehnt man aber diese Ansicht auf das Gute und Böse aus, ohne die Meinung von des letzteren Form zu theilen, so kommt der Gesammtproceß dadurch in eine andere Lage. Die physische Seite umfaßt nämlich das ganze Gebiet des Unwillkürlichen, die ethische das Willkürliche; das Erstere, als Thätigkeit gedacht, geht theils als Moment in das Zweite über, wie Vorstellen, Phantasie, Gedächtniß, theils erhält es sich in seiner unmittelbaren Nothwendigkeit, wie die leiblichen Functionen als solche, die Gesetze des Denkens u. s. w., kurz, Alles, was sich von der subjectiven Thätigkeit unabhängig mit innerer Nothwendigkeit vollbringt. Indem nun Gott in dem Unwillkürlichen mitwirkt, so ist seine Thätigkeit eine nothwendige, unfreie, welche daher auch von dem menschlichen Willen, soweit derselbe das Nothwendige in sich aufhebt, bestimmt wird. Die göttliche Freiheit als wirkliche Selbstbestimmung Gottes waltet darin nicht, sondern, wie wir oben im Proceß des natürlichen Daseins die Nothwendigkeit der äußern Erscheinung und den an sich seienden Begriff als das Innere unterschieden, so ist auch hier die göttliche Mitwirkung die

noch gebundene Innerlichkeit der unwillkürlichen und nothwendigen Bewegung, und das freie menschliche Denken und Wollen bildet die an und für sich seiende Einheit, die Aufhebung der an sich seienden Innerlichkeit zum freien Ich. Muß nun die Freiheit als unendliche Reflexion des Nothwendigen in sich und als die Wahrheit desselben gefaßt werden, so ist es unbegreiflich, wie die göttliche Mitwirkung grade auf dem Punkte, wo sie in freier Weise sich bethätigen könnte, abbricht. Hält man dieselbe für unentbehrlich zur Erhaltung des Nothwendigen, so wird sie nicht minder für das Dasein und die Thätigkeit des Freien erforderlich sein, da dieses, bestände es abstract für sich, einer besonderen schöpferisch erhaltenden Wirksamkeit Gottes bedürfen würde, vermöge seiner concreten Natur aber, als über das Besondere übergreifende Allgemeinheit, in seiner Unmittelbarkeit nach jenen Prämissen schon erhalten ist und deshalb auch in seiner Vermittelung erhalten werden muß. Betrachtet man die menschliche Freiheit als ein Selbständiges, so muß man freilich behaupten, daß sie auf dem Grunde ihrer nothwendigen Voraussetzungen sich selbst erhält, da ihre Erhaltung von den zur Einheit zusammengefaßten Acten der Selbstbestimmung nicht verschieden ist. In diesem Falle würde sie sich aber auch selbst geschaffen haben, da das Verhältniß der Momente hier ganz dasselbe ist. Da nun aber die physische Seite, in wirklicher Bethätigung gedacht, als Moment in die ethische hineinreicht, da die Freiheit mit Nothwendigkeit aus ihren Voraussetzungen hervorgeht und es gar nicht vom Menschen abhängt, ob er ein freies Wesen sein will oder nicht, da also das Dasein der Freiheit von dieser selbst nur vermöge ihrer Identität mit der Nothwendigkeit gesetzt ist: so läßt sich eine Selbstschöpfung und Selbsterhaltung der Freiheit nicht behaupten, wenn man daneben ein Geschaffen- und Erhaltenwerden ihrer substantiellen Nothwendigkeit festhält. Man meint zwar diese Schwierigkeit durch die Bemerkung zu beseitigen, daß die physische oder materielle Seite der freien Handlungen nicht allein von Gott, sondern zugleich von dem Men-

schen gewirkt werde, daß also keinesweges das Materiale bloß auf den göttlichen, das Formale auf den menschlichen Willen zurückzuführen sei. Allein da die physische Seite ausdrücklich von der menschlichen Freiheit unterschieden wird, so wirkt der Mensch auf derselben nur in unmittelbarer Weise als natürlicher Organismus; führt man nun alles Natürliche auf den hervorbringenden Willen Gottes zurück und läßt denselben als absolut bestimmende Macht auf die natürlichen Vermögen und Thätigkeiten wirken, so daß sie durch keine Schranke von Gott geschieden sind, und nichts aus ihnen hervorgehen kann, was Gott nicht in sie hineingelegt hätte: so ist die physische Seite der freien Handlungen dennoch durch Gott allein gewirkt, theils mittelbar durch die natürlichen Kräfte des Menschen, theils unmittelbar durch die göttliche Mitwirkung zu ihrer Erhaltung. Dann bleiben Inhalt und Form des Ethischen einander gegenüber stehen, als ob sie von zwei verschiedenen Willen gewirkt würden und wie durch ein Wunder sich dennoch zur Einheit zusammenschlössen; die einfache Consequenz ist aber vielmehr, daß auch die formelle Seite durch Gott gewirkt wird. So begegnet es dieser Verstandesansicht, daß sie, indem sie die Sprödigkeit des subjectiv-menschlichen Willens recht festhalten will, zu dem entgegengesetzten Resultate getrieben wird. Wer das Gute nicht in der Form der Idee als freie Identität zweier Seiten und zugleich als Negation des subjectiv-menschlichen Willens in seiner unmittelbaren Particularität auffaßt, kann auch das Böse nicht als inneren Widerspruch der Seiten der Idee und damit als Opposition des Menschen gegen Gott begreifen. Mit der christlichen Lehre von der Erlösung, der Gnade und dem heiligen Geiste sucht man obige Ansicht von der menschlichen Freiheit öfter so zu vereinigen, daß man sie auf das ursprüngliche Verhältniß des Menschen zu Gott beschränkt, abgesehen von der besonderen Gestalt dieses Verhältnisses in den Erlösten und Begnadigten. Allerdings ist die Gnade in der ganzen Fülle und Energie ihres Begriffes erst mit dem Christenthume in die Wirklichkeit getreten, und

wie die Religion überhaupt in der innern Dialektik ihrer Momente, so muß auch ihre praktische Seite, die Idee der Freiheit, durch dasselbe und in demselben eine Umgestaltung erlitten haben. Man würde aber die Universalität des Christenthums ganz verkennen, und müßte vom Standpunkte der besondern durch die Erscheinung Christi vermittelten Gnade aus alle heidnische Tugend, weil sie nicht aus diesem Princip hervorgegangen, für glänzendes Laster erklären, wenn man eine quantitative, und nicht vielmehr eine qualitative Umgestaltung der die Freiheit constituirenden Momente von dem Erlösungsacte ableiten wollte. Es ist eine engherzige und unchristliche Ansicht (Luc. 7, 9. Ap. Gesch. 17, 27. 28. Röm. 2, 14. 15.), wenn man Gott zu der heidnischen Welt in ein bloß physisches Verhältniß setzt, und dieselbe in ethischer und geistiger Hinsicht als von Gott verlassen und sich selbst überlassen, also auch ohne eigentliche Religion, Frömmigkeit und Sittlichkeit ansieht. Ist Gott die absolute Wahrheit und das Urgute, so muß auch das auf den verschiedenen Entwickelungsstufen gesetzte relative Wahre und Gute durch seine Offenbarung und seinen Willen vermittelt sein; auch in der getrübten Erscheinungsform, weil sie die Erscheinung der Idee ist, sind die Seiten und Momente der Idee gesetzt, sei es in religiöser Form als Verhältniß des subjectiven Willens zu den Göttern, oder in allgemein-ethischer Form als Verhältniß zu einem sittlichen Urbilde oder Volksgeiste. Dem monotheistischen Standpunkte des Alten Testamentes kann man noch weniger den allgemeinen Begriff der Gnade und der Wirksamkeit des göttlichen Geistes absprechen; die Seiten und Momente als solche sind da, aber ihre qualitative Bestimmtheit und die dadurch bedingte unendliche Vermittelung fehlt noch, weil die concrete Einheit Gottes und des Menschen und der dadurch möglich gemachte concrete Inhalt des Glaubens im Zusammenhange mit seiner absoluten Formbewegung noch nicht ins Bewußtsein getreten war, und deshalb auch die Gestalt des Selbstbewußtseins, der heilige Geist als absolute Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes, noch ober-

flächlicher gesetzt und in dem Verhältniß endlicher Relativität, oder, wie bei dem die Propheten allmächtig treibenden Geiste, abstracter Identität befangen war. Das Christenthum ist durch die ihm vorangehenden Gnadenwirkungen historisch vermittelt und stellt selbst die höhere Wahrheit seiner historischen Voraussetzungen dar, gleichwie durch Christus die ursprüngliche Einheit Gottes und des Menschen und alle dahin zielenden vorchristlichen Vorstellungen, Ahnungen und Mythen zu ihrer Wahrheit und Wirklichkeit, d. h. zur Form der Idee erhoben sind. Wenn man daher in der Pelagianischen Auffassung der Freiheit ihre ursprüngliche Gestalt anerkennt, so muß man auch die historischen Standpunkte der Natur, des Gesetzes und der Gnade in ein solches Verhältniß zum subjectiven Willen setzen, daß man darin eine graduell wachsende Förderung der Freiheit, eine Erleichterung der Ausübung des Guten erblickt, ohne deshalb den göttlichen Willen als solchen in den menschlichen Willen eintreten und das Gute wirken zu lassen. Gnade und heiliger Geist können dann immer nur als göttliche Kraft, Antrieb, Erleuchtung, oder als Princip des objectiven, dem Gläubigen äußerlichen, Erlösungswerkes und der Sündenvergebung gedacht werden, nicht als der innerlich sich bethätigende Wille, als unendliche Liebe und unendliches Selbstbewußtsein Gottes (Röm. 8, 16. 1 Cor. 2, 11. 12. Joh. 15, 1—10. 1 Joh. 4, 7. 16. u. a.). Die Vorstellung von einer bloß moralischen Einheit des Menschen mit Gott im Gegensatze zu der wesentlichen, von einer bloßen Uebereinstimmung des menschlichen Willens mit dem ihm äußerlich bleibenden göttlichen, ist, wenn man dabei die Wirksamkeit des letztern im Menschen festhalten will, eine gedanken- und geistlose Umdeutung der wahrhaften Einheit. Denn der göttliche Wille kann nur als wesentlicher, als concrete Gestaltung der abstracten Kategorie des Wesens, gedacht werden, und kann die Uebereinstimmung des menschlichen Willens mit ihm nur so wirken, daß er sich selbst in demselben realisirt. Die inhaltslosen Reflexionsbestimmungen: Kraft, Impuls, Ursächlichkeit, bezeichnen die Bethätigung des Geistigen

und Freien erst, wenn sie zu der concreteren Form des Willens, der Selbstbestimmung, also der innern Vermittelung der Idee fortgeführt werden. Geht man noch einen Schritt weiter und hält alle Gestalten des Selbstbewußtseins, welche das Eindringen göttlicher Offenbarung, Freiheit und Liebe in diese innere Sphäre darstellen, für bloß subjective Anschauungsform der rein-menschlichen Entwickelung und schiebt das göttliche Wesen in das ferne Jenseits zurück: so hebt man nicht allein die Grundidee des Christenthums von der Gottmenschheit auf, und verkennt die wesentliche Form des Geistes, welcher als Manifestation Subject-Object, Geist für den Geist ist, sondern hat auch den phänomenologischen und psychologischen Entwickelungsgang des Bewußtseins und Selbstbewußtseins und die darin zu Stande kommende wirkliche Einheit des Bewußtseins und seines Gegenstandes nicht begriffen. Die Anschauung von der göttlichen Offenbarung hat allerdings eine Seite, nach welcher sie der subjectiven Vorstellung angehört, sofern nämlich die innere Vermittelung des Geistes in die sinnliche Aeußerlichkeit hinausgesetzt wird; aber selbst diese Erscheinungsform wäre nicht möglich und nicht so allgemein verbreitet, wenn sie nicht auf einer geistigen Wahrheit beruhte und die endliche Erscheinung der Idee der Religion selbst wäre. Wenn man daher die Religion nicht in einen Schein der subjectiven Phantasie auflösen will, was kein Besonnener wagen wird, so muß man sich auch zu dem verstehn, was in ihrer Idee liegt, und nicht bloß eine Manifestation des göttlichen Wissens, sondern auch eine Bethätigung des göttlichen Willens im menschlichen Selbstbewußtsein anerkennen.

Müssen wir nun daran festhalten, daß alles Gute im Menschen durch den göttlichen Willen, und sofern es die Ueberwindung der Sünde ist, durch die göttliche Gnade vermittelt ist, mag auch dieselbe dem subjectiven Bewußtsein nicht immer in dieser Form erscheinen; kann daher die menschliche Freiheit in ihrer wahrhaften Gestalt dem göttlichen Willen gar nicht gegenüberstehen, da sie vielmehr die Einheit beider Seiten ist; ja kann der abstract gefaßte

menschliche Wille nicht einmal das Gute wünschen und (ohne Energie, als Velleität) wählen, da schon das Wissen des Guten durch die praktische Seite des Willens und damit durch Gott bedingt ist, noch mehr Schuldbewußtsein, Buße, Glaube: so werden wir damit zu der Prädestinationslehre zurückgetrieben und müssen einen andern Weg einschlagen, um die menschliche Selbständigkeit im Strome der Nothwendigkeit aller Dinge nicht untergehen zu lassen. Die wahrhafte an und für sich seiende Selbständigkeit der concreten Freiheit kann nach dem Bisherigen der menschliche Wille zwar nur in der Einheit mit dem göttlichen haben, eine relative Selbständigkeit muß ihm aber vindicirt werden können, wenn nicht beide Seiten zur Einerleiheit zusammensinken, oder die Schuld des Bösen auf Gott selbst zurückgeworfen werden soll. Es müssen daher die Vorstellungen von einem Handabthun Gottes, einem unbedingten Zurücktreten und Eintreten der Gnade, und von göttlicher Zulassung des Bösen in dem Sinne, daß Gott dasselbe vorher weiß, die Macht hat, dasselbe zu hindern, und es dennoch nicht thut, als unangemessen entfernt werden, weil Gott dadurch Schuld am Bösen wird, daß er den für sich ohnmächtigen Willen des Menschen nicht unterstützte. Diese Vorstellungen auszuschließen, scheint aber auf den ersten Blick schwierig, ja unmöglich zu sein. Denn ist das Gute die Einheit beider Seiten, so kann das Böse gar nicht zu Stande kommen, wenn diese Einheit nicht aufgehoben wird; der Mensch, scheint es, kann dieselbe nicht aufheben, weil sein Wille als der unkräftige aufgefaßt ist, und weil die Einheit so lange bestehn muß, als der göttliche Wille das Seine wirkt, mithin muß die Sünde ein Zurücktreten der Gnade und erst in Folge dessen ein Sichlossagen des menschlichen Willens von seiner wahrhaften Bestimmung sein. Im Besondern scheint die Vorstellung von göttlicher Zulassung des Bösen ganz unverfänglich zu sein, da sie selbst gegen die Prädestinationslehre gerichtet ist; sie gewinnt aber eine ganz andere Bedeutung, wenn man das Gute im obigen Sinne als Einheit beider Seiten auffaßt; das Zulassen als ein Nicht-

hinderntwollen, was doch gehindert werden könnte, ist dann von dem Handabthun Gottes nicht verschieden. Um diese Schwierigkeit zu heben, muß vielmehr das Nichtwollen zugleich als ein Nichtkönnen gedacht werden; Gottes Wille ist durch den menschlichen bedingt und gewinnt in dieser inneren Sphäre nur Wirklichkeit, wenn in seiner Selbstbestimmung das subjectiv-menschliche besondere Ich das Moment der Bestimmtheit bildet. Diese Bedingung hat sich Gott selbst gestellt, sofern seine Freiheit auf seiner eigenen Nothwendigkeit beruht und sich nicht als schrankenlose Willkür bethätigt. Könnte Gott diese Bedingung vernichten, so würde er eben damit seine Geistigkeit und Freiheit aufheben, weil die Idee oder die Form des Subject-Objects zur abstracten Subjectivität zusammenfiele. Beide Seiten der Idee können in ihrem Unterschiede von einander nur relativ-selbständig, also in Beziehung auf ihre concrete Einheit auch nur relativ-unselbständig sein; in der wirklichen Selbständigkeit der einen Seite ist immer die andere mitgesetzt, es sind nicht zwei persönliche Willen, sondern zwei Seiten Einer Persönlichkeit, welche von oben herab angesehn die göttliche, von unten hinauf betrachtet die menschliche, in ihrer Einheit die göttlich-menschliche ist. Dieses Verhältniß der Seiten hat die Prädestinationslehre wie auch die kirchliche Lehre von der Person Christi nicht begriffen, man schob die Persönlichkeit auf die für sich seiende göttliche Seite, und mußte daher die menschliche als unpersönlich auffassen; beide sind aber außer einander gleich unpersönlich. Das Absolute liegt nicht auf der einen Seite, sondern bildet ihre umfassende Einheit. Das Wirken der göttlichen Gnade ist daher unmittelbar ein freies Insichaufnehmen derselben von Seiten des Menschen, das Handabthun Gottes unmittelbar die Reflexion des menschlichen Ich in seine subjective Besonderheit; keine Seite kann positiv oder negativ ohne die andere sich bethätigen. Ein Müssen findet dagegen in dieser Sphäre nicht Statt, als nur in Ansehung der allgemeinen Nothwendigkeit der Bewegung: Gott muß wollen, damit der Mensch wollen könne, und umgekehrt,

weil es so die immanente Dialektik der Idee verlangt. Man kann aber nicht sagen: der Mensch muß der Gnade folgen, wenn Gott will, oder Gott muß die Gnade verleihen, wenn der Mensch will; denn hier involvirt die eine Seite, welcher die Röthigung zugeschrieben wird, schon die andere. Wenn Gott wirklich will, so will auch der Mensch, und umgekehrt; das Müssen kann daher nicht von einem Zwange, sondern nur von dem sich in freier Weise realisirenden Gesetze, der zur Freiheit aufgehobenen Nothwendigkeit verstanden werden, und die Formel ist zweideutig und unpassend. Hält man sich so innerhalb der Momente der Idee, so ist es nicht besonders schwierig, die Sünde vom göttlichen Willen auszuschließen, und es war nur falsche Scheu, die göttliche Gnade zu beeinträchtigen und dem Menschen noch einen Rest von Verdienst zu lassen, wenn die Augustinische Theologie jede Mitwirkung des menschlichen Willens ängstlich ausschloß, und so in eine mechanische Vorstellung von den Gnadenwirkungen verfallen und dem in Beziehung auf die Verworfenen unwirksamen Willen Gottes in der That, mochte man es auch durch Scheingründe leugnen, die Schuld an dem Fortbestehen der Sünde aufbürden mußte. Der eigentliche Grund des Mißverständnisses lag freilich in der unspeculativen Auffassung der göttlichen und menschlichen Freiheit, indem man beide nicht zur Identität der Idee vereinigte, und das Absolute dem Endlichen gegenüber, nicht als lebendige Einheit aller von ihm selbst gesetzten Bedingungen wirken ließ. — Bedenklicher scheint nun aber eine andere Seite des Verhältnisses, daß nämlich auch das subjective Ich in letzter Beziehung ebenfalls von Gott gesetzt, und in der wirklichen Freiheit Gottes nur ein Moment ist. Damit scheint auch das Böse, zumal wenn man ihm Nothwendigkeit zuschreibt, für einen Gegensatz in der Totalbewegung Gottes erklärt zu werden. Um diese Schwierigkeit zu lösen, müssen wir von dem oben erörterten Verhältniß Gottes zur Natur ausgehen und darauf reflectiren, wie sich der endliche Geist aus der Naturnothwendigkeit befreit, und sich auf der andern Seite auch von seinem ewigen, ur-

bildlichen Wesen unterscheidet. Stellt man sich Gott als allgemeine Substanz oder als das All, das Absolute in der endlichen Breite des Daseins vor, so ist freilich keine Möglichkeit vorhanden, einen realen Gegensatz in dieser Gesammtbewegung zu fixiren: Alles und Jedes ist Gott in irgend einer seiner Bestimmtheiten oder Modificationen, und der Begriff des creatürlichen Daseins wird aufgehoben. Diese pantheistische Anschauung hat sich aber über den Schein des sinnlichen Bewußtseins nicht wahrhaft erhoben, und hat die Allheit mit der concreten Allgemeinheit, dem absoluten Geiste, verwechselt; der letztere ist aber nicht das Universum, sondern die Wahrheit desselben, die Idealität aller realen Gegensätze. Die Idealität wäre aber ein bloßer Formalismus, wenn die Gegensätze nur subjectiver Schein wären, und nicht ein von der Allgemeinheit specifisch verschiedenes qualitativ bestimmtes Dasein bildeten. Es ist im Proceß der absoluten Idee begründet, daß die Seite ihrer Besonderheit in eine Reihe objectiver, relativ selbständiger Existenzen auseinandergeht, welche in der Natur im zeitlichen und räumlichen Außereinander, im endlichen Geiste als eine verschieden bestimmte Centralität oder Subjectivität des Besondern erscheinen. In diesem Gegensatze des Besonderen zu der absoluten Einheit liegt der Begriff des Creatürlichen als des Andern, welches in die unendliche Subjectivität Gottes nicht zurückgenommen ist. Erst in der Offenbarung und Freiheit Gottes wird die endliche Centralität, das besondere menschliche Ich, durch Negation ihrer Schranke in die Manifestation und Selbstbestimmung der wahrhaften Allgemeinheit so aufgenommen, daß dieselbe in dem Andern schlechthin bei sich selbst bleibt, dieses also ihre eigene Objectivität und Bestimmtheit bildet. Jede Bestimmtheit des Endlichen aber, welche außerhalb dieser absoluten Identität liegt, ist für Gott das Nicht-Ich, und nur an sich Inhalt des göttlichen Erkennens (Offenbarens) und Willens. Der endliche Geist kommt unmittelbar von der Natur und nur an sich von Gott, und ist in seiner unmittelbaren Erscheinung weder Ich noch Freiheit. Als organische Ein-

heit entwickelt, sich aber sein Leben aus innerer Nothwendigkeit, bildet eine immanente Totalität in sich und damit eine subjective Einheit, welche nur ihre eigene reale Möglichkeit in sich verwirklichen kann und alle äußeren Einflüsse nur soweit aufnimmt, als sie an sich damit identisch ist und sie zu Mitteln ihres ursprünglichen Bildungstriebes verbraucht. Da der Geist in diesem Zustande nur die zur Subjectivität concentrirte substantielle Naturmacht ist, so waltet in ihm nur der göttliche Wille der Nothwendigkeit, und zwar in unmittelbarer Einheit mit dem Subject, so daß sich beide nicht in sich unterscheiden und gegenseitig anschauen, sich nicht als Andere zu einander verhalten, sondern in ihrem Dasein und ihrer Bewegung schlechthin zusammenfallen. Die sich als diese besondere Totalität setzende Naturmacht ist unmittelbar auch die Macht dieses Subjects; die Naturmacht ist keine über die besondern Subjecte schlechthin übergreifende allgemeine Subjectivität, da in dem Gattungsproceß die Subjecte nur neben und nach einander, nicht in einander existiren; sie fällt vielmehr in eine Vielheit besonderer Totalitäten auseinander, und die göttliche Allmacht, als unmittelbare Idee oder natürliches Leben, tritt nur in dieser Besonderheit in die Wirklichkeit. Aber der natürliche Geist entspricht seinem Begriffe eben so wenig als der natürliche Wille der Nothwendigkeit dem Begriffe der göttlichen Freiheit; die äußere Erscheinung steht im Widerspruch mit dem an sich seienden Innern, und muß daher aufgehoben werden. Dies geschieht, indem die Indifferenz der Seiten des natürlichen Geistes in die Differenz auseinanderschlägt. Betrachtet man nun die Natur und den natürlichen Geist unmittelbar als Product der göttlichen Freiheit, so muß Gott allerdings in allen daraus hervorgehenden Entwickelungsformen, in den Naturtrieben, der endlichen Willkür, und der Offenbarung des heiligen Gesetzes und dem Gewissen, gleichmäßig wirken, und der theilweise Gegensatz der Seiten dient nur dazu, ihre Lebendigkeit und Energie zu befördern. Aber eine Gleichmäßigkeit des Wirkens findet eben nicht Statt; die Naturtriebe be-

thätigen sich in anderer Weise als die göttliche Heiligkeit und Liebe und als die menschliche Willkür; man müßte daher sagen, daß Gott selbst einen solchen Gegensatz in seiner eigenen Wirksamkeit angeordnet habe, dies ist aber wiederum nur denkbar, wenn die eine oder andere Seite des Gegensatzes als Nicht-Gott gefaßt wird. Wenigstens müßte man erst einen ganz andern Begriff des Willens aufstellen und als in Gott thätig nachweisen, wenn man alle jene Bestimmungen als Besonderung einer im Andern schlechthin bei sich bleibenden Allgemeinheit denken wollte. Das zur Unmittelbarkeit entlassene Product eines oder mehrerer Willensacte ist ein Werk, Wille bleibt es nur, sofern es bestimmend fortwirkt, wie z. B. ein Gesetz. In den Naturtrieben vereinigen sich beide Seiten; ihrer Unmittelbarkeit wegen sind sie Gottes Werk, ihrem immanenten Inhalte nach aber, welcher nur entwickelt und verklärt werden soll, um Organ und Bestimmtheit des göttlichen Willens zu werden, sind sie Gottes Wille, vor ihrer Verklärung aber nur an sich. Die menschliche Willkür steht ihrer formellen Allgemeinheit wegen über der Unmittelbarkeit der Triebe, und bildet als das in der wahrhaften Freiheit erhaltene Moment, durch welches sie sich von der Naturnothwendigkeit unterscheidet, die wesentliche Bedingung der göttlichen Offenbarung und Liebe. Aber der Gegensatz der menschlichen Willkür gegen die heilige Nothwendigkeit erklärt sich nur so, daß das allgemeine Ich unmittelbar nur Centralität des Besondern und damit ungeachtet seiner formellen Allgemeinheit selbst ein besonderes ist, welches nur durch Ueberwindung seiner Schranke in die höhere Allgemeinheit des göttlichen Willens eingehen kann. Stände das subjective Ich als solches nicht auf der creatürlichen Seite, so würde es sich mit dem göttlich-allgemeinen Wesen, dem wahrhaften Ich, einfach zusammenschließen, und der Kampf der Wiedergeburt wäre überflüssig. Die verschiedenen Seiten des Selbstbewußtseins und Willens stellen sich daher zur göttlichen Wirksamkeit folgendermaßen. Der natürliche Wille im Zustande der Indifferenz ist unmittelbar identisch mit dem göttlichen

Willen der Nothwendigkeit, welcher die Voraussetzung der göttlichen und menschlichen Freiheit bildet. Mit der Differenz der Willensmomente wird aber diese unterschiedlose Einheit aufgehoben; der Wille der Nothwendigkeit wirkt fort in der Bethätigung der Naturbasis und in dem Entwickelungsgesetze der Freiheit, er wird aber aufgehoben in der Willkür oder der endlichen Seite des Willens, soweit derselben freier Spielraum innerhalb der nothwendigen Gesetze verstattet ist. Diese endliche Seite der Freiheit ist allerdings durch die göttliche Nothwendigkeit gesetzt, aber so, daß dieselbe darin, so weit es im Verhältniß zu dem Gesetze der Erscheinung möglich ist, abgebrochen wird. Diese Auffassung des Verhältnisses unterscheidet sich daher bedeutend von der sich widersprechenden Vorstellung, nach welcher die göttliche Freiheit die menschliche Freiheit geschaffen hat. Als aufgehobene Nothwendigkeit ist die Willkür, in welcher ja auch die unmittelbaren Naturtriebe noch bestimmend wirken, die sich erhaltende und die sich negirende Nothwendigkeit zugleich; es ist keine der Willkür äußerliche und fremde Macht, welche bestimmend auf dieselbe einwirkt, die Bestimmtheit ist auch nach der Seite des unmittelbaren Triebes ihr eigenes Moment, da sie als Wille Einheit des Bestimmenden und Bestimmten ist; auf der andern Seite ist aber durch das Umschlagen der bewußtlosen Nothwendigkeit in den Unterschied des für sich seienden Ich und seiner Bestimmtheit das einfache Substantialitätsverhältniß und die dadurch bedingte unmittelbare Einheit des Möglichen und Wirklichen aufgehoben, und die wirkliche Bestimmtheit hat für das Ich die Bedeutung eines Möglichen, welches auch anders sein kann. Wäre freilich in der Willkür der volle Inhalt der substantiellen Nothwendigkeit in den flüssigen Proceß des Selbstbewußtseins eingegangen, so würde man sagen können, daß der göttliche Wille der Nothwendigkeit sich selbst dazu fortbewegt habe; allein als solche in sich beschlossene Willkür unterschiede sich der menschliche Wille nur formell, nicht wesentlich, von der thierischen Willkür, welche von demselben Willen der Nothwendigkeit gesetzt wird.

Sündigen kann der Mensch nur, sofern in dem Proceß, welcher den Uebergang der Nothwendigkeit zur endlichen Freiheit darstellt, auch der Gegensatz der endlichen Erscheinung und des wahrhaften Wesens des Geistes, der menschlichen und göttlichen Seite, in das Bewußtsein tritt. Mit dem Gottesbewußtsein ist auch erst das Bewußtsein der für sich seienden menschlichen Subjectivität gegeben; denn die Bestimmtheit oder Schranke derselben wird nur gewußt und gefühlt im Verhältniß zu der andern Seite, gegen welche sie die Grenze bildet, und das Bewußtsein der Endlichkeit ist unmittelbar ein Bewußtsein der an sich seienden Unendlichkeit oder der höheren Bestimmung des Menschen. Die göttliche Offenbarung ist subjectiv betrachtet die Erhebung des göttlichen Ebenbildes aus dem potenziellen Zustande zum gegenständlichen Bewußtsein; der göttliche Wille der Nothwendigkeit stößt darin seine Unmittelbarkeit als bloße Erscheinung von sich ab und setzt seine Innerlichkeit als deren Wahrheit in die Sphäre der Freiheit heraus. Es ist nicht bloß so geordnet, daß das Walten der Naturmacht im endlichen Willen dem Menschen als Widerspruch gegen den gebietenden Willen Gottes zum Bewußtsein kommen soll, sondern es findet ein wirklicher Gegensatz beider Seiten Statt, der aber auch aufgehoben werden kann und die Bedingung der wirklichen Freiheit bildet. Indem sich so der Geist von sich selbst unterscheidet, um durch Ueberwindung seiner endlichen Erscheinung die absolute Form der Idee zu erreichen, Geist für den Geist, Freiheit und Liebe in freier Realität zu sein, so kommt innerhalb der Differenz Gott auf die eine, und der Mensch auf die andere Seite zu stehen, und die Idee des Absoluten wird aufgehoben. Dagegen sträubt sich nun aber die Reflexion, welche auch den Gegensatz als Moment innerhalb des Absoluten, und dieses als die über alle Schranken übergreifende Allgemeinheit auffaßt. Aber grade die letztere richtige Bestimmung macht es nothwendig, der endlichen Willkür eine relative Selbständigkeit zuzuschreiben. Denn da das Absolute seiner wahren metaphysischen Bestimmung nach die Idee ist, so ist dasselbe

im Geiste und Willen auch nur wirklich gesetzt, wenn die Momente die Form der Idee der Freiheit haben, also auf unmittelbare Weise als gegensatzlose Lebendigkeit im Zustande der Indifferenz, da das Leben die unmittelbar in sich seiende Einheit der Idee ist, auf mittelbare Weise aber in der wirklichen göttlich-menschlichen Freiheit. In der Bewegung der Differenz dagegen stehn die Seiten nur in dem Verhältniß endlicher Relation, der Gegensatz betrifft beide gleichmäßig, und keine ist daher schrankenlose Allgemeinheit. Die Differenz ist zwar die nothwendige Vermittelung des unmittelbar gesetzten Absoluten und seiner freien den Unterschied umfassenden Identität, aber eben deshalb ist das absolute Verhältniß als solches darin aufgehoben, und die endliche Willkür fällt nicht hinein. Nun ist ferner das Absolute in jener unmittelbaren Gestalt selbst ein Bestimmtes und Endliches im Verhältniß zu der freien Geistigkeit als seiner Wahrheit; Gott ist seiner Idee nach freie Persönlichkeit und Geist, und das Leben bildet dazu nur die Voraussetzung, welche in ihrer Unmittelbarkeit der creatürlichen Sphäre angehört, aus welcher sich Gott, um seinem Begriffe zu entsprechen, zurücknimmt. Das göttliche Leben in dieser unendlichen Reflexion in sich ist von dem Geiste Gottes nicht verschieden, das natürliche Leben dagegen, welches sich im natürlichen Geiste bethätigt, bildet gegen diese Verklärung und Durchdringung der Naturbasis eine Schranke. Was nun im Besondern die Sünde betrifft, so ist dieselbe, als Willkür und Widerspruch des in sich getheilten Willens, weder durch den göttlichen Willen der Nothwendigkeit, noch durch den der Freiheit gewirkt; sie ist nicht Selbstbestimmung der Naturmacht, weil diese nur an sich Selbst und Freiheit, und auch nicht Selbstbestimmung Gottes, weil diese nur das Gute ist, sondern nur Selbstbestimmung des endlichen Willens. So gewiß diese Seiten auseinander gehalten werden müssen, so gewiß ist auch dieser Begriff der Sünde der richtige; derselbe läßt sich aber auch nur bei jener Voraussetzung festhalten. Das Dasein und die Nothwendigkeit der Sünde ist aber bedingt durch die Bewegung des Willens aus der Unmittelbarkeit durch

die Willkür zur wahrhaften Freiheit. Alle Momente dieser Bewegung, welche wir oben, wo wir von der Nothwendigkeit des Bösen handelten, als nothwendig erkannten, sind durch den göttlichen Willen der Nothwendigkeit gesetzt und bilden das Gesetz des endlichen Willens; das Nothwendige besteht aber nicht abstract für sich und der Willkür äußerlich gegenüber, sondern ist ein in ihrer Bewegung mitgesetztes Moment, welches die verborgene Macht ihrer scheinbar schrankenlosen Bethätigung bildet und dieselbe in sich bricht. Der endliche Wille in seiner unmittelbaren Erscheinung ist die Einheit dieser Momente, da die Willkür eben nur in dieser Bestimmtheit existirt. Da nun aber das Umschlagen der substantiellen Nothwendigkeit in die Willkür durch beide Seiten gleichmäßig gesetzt ist, sofern das Aufhören der einen unmittelbar der Anfang der andern ist, und da es zugleich durch das nothwendige Gesetz der Freiheit bedingt ist: so ist die Sünde, soweit sie nothwendig ist, mittelbar durch den göttlichen Willen der Nothwendigkeit gesetzt, unmittelbar aber durch die subjectiv-menschliche Willkür. So viel muß Jeder zugestehen, welcher den Dualismus in seinen verschiedenen Modificationen, auch den des abstracten Verstandes, vermeiden und sich nicht mit Formeln begnügen will, welche bei näherer Prüfung das Gegentheil von dem aussagen, was man eigentlich meint. Denn die Prädestinationslehre nicht minder als der Pelagianismus, weil beide die Naturbestimmtheit in dem Proceß der göttlichen Selbstoffenbarung nicht gehörig auffassen und die göttliche Nothwendigkeit nicht als die Voraussetzung der Freiheit anerkennen, müssen die Sünde viel directer auf Gott zurückführen, da ihnen die creatürliche Freiheit nur durch eine imaginäre Schranke von dem allmächtigen Willen Gottes geschieden ist. Diejenige Auffassung der Prädestinationslehre, welche die Sünde im Allgemeinen von Gott angeordnet sein läßt, steht der Wahrheit näher; der Grund dieser Anordnung ist aber nicht in einem verborgenen Rathschlusse, sondern darin zu suchen, daß das Böse die Bedingung der wirklichen Freiheit ist. Hierin liegt der wahre Schlüssel der Theodicee.

Wenn man nun nicht bloß den Inhalt der wirklichen Freiheit, sondern auch Alles, was die Bedingung derselben bildet, auf den göttlichen Willen zurückführt, so muß man freilich mit Schleiermacher sagen, daß Gott auch die Sünde, aber mit Beziehung auf die darauf folgende Erlösung, gewollt habe. Nach unserer Begriffsbestimmung der göttlichen Freiheit ist jedoch eine solche Formel nicht im eigentlichen Sinne zu gebrauchen; für Gott fällt die Sünde nicht in die Bewegung seiner Freiheit sondern, aber nur mittelbar, seiner Nothwendigkeit, diese letztere ist aber allerdings die Bedingung der ersteren. Dem einfachen religiösen Bewußtsein kann diese schwierige Seite unserer Untersuchung nur verständlich sein, wenn man die keinem Mißverständniß unterworfene, in der That aber synonyme Formel gebraucht, daß Gott den Kampf des Fleisches und des Geistes angeordnet habe, damit der Mensch sich in energischer Freiheit bethätige, und, bei der Unzulänglichkeit seiner eigenen Kraft, Gott zugleich sich als erbarmende Liebe offenbaren könne. — Durch diese Auffassung der endlichen Seite des Willens wird dann auch die Vorstellung von göttlicher Willkür ausgeschlossen, welche entstehen muß, sobald man die göttliche Freiheit von ihrer eigenen Nothwendigkeit losreißt, und das Unbedingte als die eine Seite des Verhältnisses, nicht, wie es dem Begriffe nach geschehen muß, als Einheit beider Seiten betrachtet. Denn mag man sich entweder den ewigen Rathschluß Gottes, weil derselbe allem Begründeten und Begründenden vorangeht, als einen grundlosen vorstellen, oder die Gnade ohne alle Beziehung auf den subjectiv-menschlichen Willen sich in unbedingter, absoluter Weise bethätigen lassen: so wird das Allgemeine immer in abstracter Weise ohne Bestimmtheit und innere Nothwendigkeit gedacht, und es findet in Gott ein Widerspruch des Wollens und Könnens Statt, welcher der Idee des wahrhaft Absoluten unangemessen ist. Gewöhnlich nimmt man einen Ueberschuß des Könnens, der potenziellen Allmacht, über das Wollen an: Gott könnte alle Menschen begnadigen und heiligen, aber er will nicht; wie man meint, aus sehr triftigen

Gründen, welche sich aber nach den Prämissen der absoluten Prädestinationslehre gar nicht als solche angeben lassen. Geht man dazu fort, den in der Welt vorhandenen Gegensatz des Guten und Bösen als einen nothwendigen zu betrachten, so wird nicht minder das grundlose Wollen als das absolute Können bedingt. Oder man sagt umgekehrt, Gott wolle zwar das Heil aller Menschen, aber er könne seinen Willen nicht verwirklichen, da die Ausführung an die menschliche Einwilligung als ihre Bedingung gebunden sei. In diesem Falle ist aber das göttliche Wollen kein eigentlicher Wille, welcher sich ja von der bloßen Vorstellung und dem leeren Wunsche durch das Moment der Bestimmtheit oder Realität wesentlich unterscheidet und erst in dieser Realität wirkliche Freiheit ist. Der Widerspruch dieser Vorstellungen verschwindet nur, wenn nachgewiesen wird, daß Gott Alles, was er will, auch kann und vollbringt, und daß er Alles, was er kann, auch will; daß also Willkür und Ohnmacht gleich fern von dem Absoluten sind. Damit ist dann unmitelbar auch die negative Seite gesetzt, daß alles Nichtwollen Gottes zugleich ein Nichtkönnen, und alles Nichtkönnen auch ein Nichtwollen ist. Wir sahen schon oben, wie die Vorstellung von göttlicher Zulassung des Bösen, weil sie auf das Gute nicht angewandt werden kann, auf Gott selbst die Schuld am Bösen zurückführt. Denn wollte man sich auch in diesem Falle durch eine unbestimmte Formel täuschen und behaupten, daß der Begriff der Zulassung seines negativen Inhalts wegen nicht zu dem Guten passe, welches Gott nicht bloß ungehindert gewähren lasse, sondern mit seinem höchsten Wohlgefallen begleite: so verschwindet dieser Schein dennoch, sobald man alles Gute als Einheit göttlicher und menschlicher Wirksamkeit erkannt hat. Gott will das Gute nur in der Einheit seines Willens mit der nothwendigen Bedingung seiner Realität, dem subjectiv-menschlichen Willen, und er kann es auch nur so wirken, weil seine unbedingte Macht in der concreten Form der Freiheit die Einheit beider Seiten ist. Eben so will Gott das Böse als solches nicht hindern, weil darin die

subjective Möglichkeit der freien Hemmung fehlt; er wirkt daher in dem Sünder in der abstractern Weise der Offenbarung des Gesetzes, der Stimme des Gewissens, dem Schuldbewußtsein, und auch diese Wirksamkeit ist durch den menschlichen Willen bedingt, sofern derselbe sich verstocken kann. Der wirkliche Wille Gottes ist unmittelbar auch That, weil er nur als Idee und daher in der der Einheit mit dem menschlichen Willen eintritt. Das Heil Aller in unbedingter Allgemeinheit will Gott nur an sich, d. h. in der Form des absoluten oder höchsten Zweckes, sofern man von der Vermittelung desselben abstrahirt; in der Wirklichkeit aber das Heil Derer, welche dasselbe frei ergreifen, und diese letztere Bestimmung bildet ein wesentliches Moment im göttlichen Willen, kraft welches er nur der freien Idee entspricht. Die Ansicht von einem solchen bedingten, aber die Bedingung seiner Ausführung sich selbst setzenden, Rathschlusse ist in der neueren Theologie vor den beiden andern extremen Theorieen vorherrschend, und mit Recht, weil sie das religiöse und praktische Interesse allein befriedigen kann. Speculativ begründet kann dieselbe aber nur werden, wenn man es anerkennt, daß Gott, sofern derselbe der Welt gegenübersteht, nicht das Absolute, das Allbedingende und Allbedingte, ist, sondern nur in der höheren Einheit mit der Welt; in der reinen Idee ist Gott allerdings das Absolute, dieselbe ist aber die durchsichtige Gedankenbewegung der Wirklichkeit und umschließt daher gleichfalls den Unterschied beider Seiten, welcher im Geiste und der absoluten Freiheit wirklich gesetzt ist. Die Gegensätze des Verstandes, welcher bald auf die göttliche, bald auf die menschliche Seite die Totalität der Idee stellt, und eine derselben, oder beide als autonomisch und absolut vorstellt, sind in dieser Form unlösbar, weil sie unrichtige Synthesen bilden; die speculative Dialektik analysirt dieselben, erkennt sie als Producte zweier Faktoren, stellt die Gegensätze gedankenmäßig fest, und ist so im Stande, dieselben auch zur Einheit der Idee aufzuheben.

Außer der bisher betrachteten subjectiven hat die Sache aber

noch eine objective Seite; beide bedingen einander. Nach der subjectiven Seite oder in der Form der subjectiven Idee wird der Mensch durch Gott nur frei, sofern sein eigener Wille ein Moment in diesem Proceß bildet; dem ernstlichen Wollen fehlt der Erfolg nicht, mag derselbe auch im Besondern nach dem Entwickelungsgesetze der Freiheit gehemmt sein. Diese in der Idee gesetzte unzertrennliche Einheit der Seiten bildet die moralische Freiheit oder Autonomie des Willens, vermöge welcher der Mensch allein zurechnungsfähig ist. Das menschliche Wollen setzt nun aber die göttliche Offenbarung, und zwar nach ihrer sittlichen Seite, voraus, diese ist aber wiederum durch den objectiven Entwickelungsgang der menschlichen Gemeinschaft bedingt. Daher hängt die wirkliche Freiheit der einzelnen Person zugleich von ihrer Stellung zu diesen objectiven Mächten, von Zeitalter, Volksgeist, Erziehung u. s. w. ab, und es fragt sich nun, wie sich die verschiedenen Theorieen über die göttliche Wirksamkeit in Beziehung auf den menschlichen Willen nach dieser Seite hin gestalten. Auf diese Untersuchung werden wir im folgenden dritten Abschnitte eingehen, nachdem wir darin die Grundbestimmungen der sittlichen Weltordnung erörtert haben.

Dritter Abschnitt.

Die religiös-sittliche Sphäre.

1. Die Hauptmomente dieser Sphäre.

Die **Sittlichkeit** ist die Idee der Freiheit als an und für sich **bestimmte**, und daher eben sowohl die unendliche Vermittelung des persönlichen Selbstbewußtseins als die objective Weltordnung, von welcher die Persönlichkeit getragen wird, sofern sie dieselbe zugleich frei hervorbringt. Die moralische Sphäre ist nicht ein Theil der sittlichen, sondern ebenfalls die Totalität der Idee, aber so, daß von der wirklichen Bestimmtheit des Willens als solcher abstrahirt und die objective Welt nur als in die Innerlichkeit des Selbstbewußtseins reflectirt betrachtet wird. Das Moment der Bestimmtheit liegt hier in den Trieben, Neigungen, Affecten des Subjects, welche durch den allgemeinen Willen umgebildet, veredelt, verklärt und so zum Dasein des Guten erhoben werden sollen. Wird nun diese Einheit des allgemeinen Willens und seines bestimmten Daseins im ganzen Umfange des Besondern gesetzt, wird das ganze System der Triebe in die unendliche Vermittelung der vernünftigen und freien Allgemeinheit aufgenommen, so ist damit der bloß moralische Formalismus aufgehoben und die concrete Sittlichkeit gesetzt, welche als im Dasein ausgeprägte

Allgemeinheit des Willens unmittelbar die Schranke der einzelnen Persönlichkeit zersprengt und sich als gegenständliche Totalität, als sittliche Weltordnung verwirklicht. Wir sahen oben, daß das moralische Selbstbewußtsein nicht an und für sich, sondern nur als unendliche Reflexion des Ich in sich innerhalb der sittlichen Welt Gestalt gewinnen kann, daß namentlich die Religion als unendliche Rückkehr des Geistes aus der objectiven Welt durch diesen Proceß des Insichgehens die weltliche Sphäre als ihr Anderes von sich unterscheidet und relativ abstößt, auf der andern Seite aber, um bestimmten, concreten Inhalt zu haben, derselben bedarf. Das Gute, der Glaube, die Liebe, bloß moralisch als inneres Verhältniß des Subjects zu Gott gefaßt, sind Formen ohne bestimmten Gehalt; die Religion ist aber wesentlich ein gemeindebildendes, praktisches und sittliches Princip, sie postulirt daher das Familien- Volks- und Staatsleben, giebt sich auf diesem objectiven Boden Dasein, durchdringt als höheres Wissen und Wollen seine Gestalten, geht aber eben so aus der objectiven Besonderung in ihre unendliche Allgemeinheit zurück und steht als kirchliches Selbstbewußtsein über den weltlichen Zwecken. Das an und für sich Bestimmte der religiös-moralischen Formen ergab sich uns dadurch, daß wir die objectiv-sittliche Beziehung darin sogleich hervorhoben, bei der Liebe zu Gott die Liebe zu den Brüdern, beim Glauben das objective Erlösungswerk und den Geist der Gemeinde, und überhaupt auf die nothwendige Vermittelung des dem subjectiven Willen innerlich gegenübertretenden allgemeinen Willens, des göttlichen Gesetzes und des Gewissens, durch die Sittlichkeit hinweisen. Der substantielle Gehalt der heiligen Nothwendigkeit, wie sich derselbe durch die freie Form der Subjectivität vermittelt und zu einer organischen Gliederung der concreten Freiheit entfaltet, diese geistige Schöpfung, worin sich der Wille von sich selbst unterscheidet, sich in seinem Producte anschaut und in unendlicher Reflexion darin bei sich selbst bleibt, ist die Sittlichkeit als concrete Idee der Freiheit, worin beide Seiten, die subjective und die objective, in ihrer

Totalität und Einheit gesetzt sind. Die subjective Gesinnung, welche bei der Moralität die Hauptsache ausmacht, ist darin erhalten, aber in der Einheit mit der That, die unendliche Form in Einheit mit dem Inhalt, der Zweck mit der Realität. Fehlt diese innerliche Seite dem Sittlichen, so sinkt es zum Legalen, Rechtlichen herunter, hat nicht mehr die Form der Idee als unendlicher Selbstbestimmung und Vermittelung in sich, und entspricht daher seinem Begriffe nicht.

Betrachten wir die Momente der sittlichen Idee, und zwar zunächst in reiner Gedankenbestimmung, so haben wir auch hier, da die Weltordnung vernünftige Allgemeinheit ist, den Unterschied eines allgemeinen und besondern Willens, ihr Verhältniß zu einander stellt sich aber auf diesem concreteren Standpunkte anders als bei der moralischen Idee. Während wir nämlich hier zwei Seiten fanden, welche erst in ihrer Einheit die Idee des Guten bildeten und dem Subjecte den Charakter wahrer Persönlichkeit verliehen, so ist in der sittlichen Sphäre diese persönliche Einheit der Idee vorausgesetzt, und die Persönlichkeit unterscheidet sich darin noch von einer höheren Allgemeinheit, der sittlichen Welt, welche ebenfalls, als Dasein des Begriffes der Freiheit, die Form der Idee hat. Die beiden Seiten, welche in der moralischen Sphäre die Form des Begriffes hatten, haben hier beide die concretere Form der Idee. Denn das erste Moment, der allgemeine Wille, ist als sittliche Weltordnung nicht bloß in der Form des Gesetzes, des Sollens oder Zweckes vorhanden, sondern als wirkliche Macht der Freiheit, welche sich als bewegendes Princip in allen besondern Kreisen und Persönlichkeiten bethätigt und ihre Wirklichkeit und Wahrheit bildet. Das andere Moment, der besondere Wille der Persönlichkeit, bildet die Bestimmtheit oder das Dasein des allgemeinen Willens, und stellt damit die Totalität der Idee, welche als daseiend ebenfalls die Form der Idee haben muß, in einer Bestimmtheit dar. Die Totalität dieser Bestimmtheiten oder die Einheit aller Personen ist aber von der sittlichen Idee selbst nicht

verschieden; es findet nur ein Unterschied, kein Gegensatz der allgemeinen und besondern Seite Statt. Man kann daher nicht alle Personen, in denen sich die sittliche Weltordnung realisirt, auf die eine, und die Weltordnung selbst auf die andere Seite stellen; weil beide Seiten die Totalität der Idee selbst sind, nur im Unterschiede der Form, so ist auch jede Seite in der andern mitgesetzt. Anders war in der moralischen Sphäre das Verhältniß des subjectiven Willens zu dem allgemeinen; beide, für sich gesetzt, bildeten einen Gegensatz zu einander, welcher in der Idee sich zu Einer Totalität zusammenschloß; in der Sittlichkeit dagegen ist mit dem Begriffe jeder Seite auch die andere mitgesetzt, da die Weltordnung nur in den sittlichen Personen wirklich, und die Personen nur als Glieder der Weltordnung sittlich sind, die letzteren von ihrer bestimmten Sittlichkeit aber die allgemeine Sittlichkeit als etwas an und für sich Seiendes, als eine höhere Ordnung der Dinge unterscheiden. Die Einheit beider Momente besteht daher in dem freien Proceß, in welchem die Idee der Freiheit als umfassende Totalität in dem besondern Willen, der relativen Totalität, sich selbst bestimmt, und eben so der besondere Wille als Selbstbewußtsein und Freiheit mit dem substantiellen Inhalt der Idee sich selbst erfüllt und damit sein wahrhaftes Wesen in sich bethätigt. — Die Vermittelung beider Seiten erscheint verschieden nach Zeitalter, Lebensalter und Bildungsstufen; entweder ist eine unmittelbare, unbefangene Einheit derselben gesetzt, oder sie treten in das endliche Verhältniß der Relation, oder sie schließen sich zu freier Identität zusammen. In der ersten Weise bethätigt sich die objective Sittlichkeit als substantielle Grundlage, von welcher die Individuen mehr oder weniger unbewußt getragen werden, indem das Sittliche ihre Gewohnheit, Sitte, die sich von selbst verstehende Bethätigung ihrer Freiheit bildet. In einem geordneten sittlichen Gemeinwesen bildet sich dieser Standpunkt durch das gewohnheitsmäßige Hineinleben der Individuen in den objectiven Organismus, die Sitte kommt durch Er-

fahrung, Beispiel, Auctorität an den Einzelnen, wird unwillkürlich zu seiner zweiten Natur, ohne daß die Reflexion den Unterschied und Gegensatz des besondern und allgemeinen Willens hervorhöbe. Ein solches unmittelbares Verhältniß, worin das Subject nur die Bedeutung eines Accidenz der sich vollbringenden substantiellen Nothwendigkeit hat, ist in der moralischen Sphäre als solcher nicht möglich, weil diese erst mit dem Bewußtsein der Differenz der Willensmomente beginnt. Aber auch die Sittlichkeit hebt, um sich zur selbstbewußten Freiheit zu vermitteln, ihr unmittelbares Dasein, in welchem sie noch mit der Naturbasis zusammengewachsen ist, auf; der besondere Wille muß sich im Unterschiede von dem allgemeinen wissen, und durch Ueberwindung und Verklärung der rohen Naturtriebe und der subjectiven Willkür sich frei mit ihm zusammenschließen. Tritt nun die objective Sittlichkeit dem besondern Willen gegenüber, so entsprechen beide Seiten der Idee nicht; der allgemeine Wille ist dann vielmehr die sittliche Nothwendigkeit, und seine besonderen Momente haben damit den Charakter verbindender Pflichten, denen sich der besondere Wille zu unterziehen hat. Von dem moralischen Gesetze unterscheidet sich aber das sittliche durch seine concretere Natur; das System der Triebe ist durch den allgemeinen Willen schon zu einer bestehenden Ordnung ausgebildet, die objective Sittlichkeit ist daher an und für sich die Idee der Freiheit, und stellt sich nur dem besondern Subject, welches seinen Willen noch für sich hat, als Nothwendigkeit gegenüber, und die Pflicht geht nicht bloß auf die Lauterkeit der Gesinnung sondern auch auf die sittliche That. Da das Sittliche in seiner selbstbewußten Vermittelung das Moralische, wenn auch nicht in seiner abstracten Form, mitenthält, so ist die Dialektik beider einander gegenüberstehenden Seiten in formeller Hinsicht dieselbe, welche wir auf dem moralischen Gebiete kennen lernten. Auch hier tritt der besondere Wille in seiner Befreiung von der sittlichen Substanz zunächst als Willkür der objectiven Sittlichkeit gegenüber, mit der Möglichkeit, entweder ihren Inhalt zu seiner Selbst-

bestimmung zu machen, die einem Jeden nach seiner Stellung in der sittlichen Gemeinschaft obliegenden Pflichten zu erfüllen, oder aber sich im Gegensatze zu der sittlichen Nothwendigkeit zu bestimmen und damit den innern Widerspruch, welchen das Böse im subjectiven Willen bildet, in die objective Sphäre herauszusetzen, also unsittlich zu werden. Die Möglichkeit der Unsittlichkeit ist das negative Moment, die nothwendige Bedingung, der freien Sittlichkeit, welche als Sieg über den subjectiven Widerspruch und als selbständige Energie des Willens, die sittliche Nothwendigkeit continuirlich zur eigenen Freiheit aufzuheben, den Charakter der Tugend hat. Gegen die ganze sittliche Weltordnung kann zwar der subjective Wille nicht in Opposition treten, weil er damit aus der sittlichen Gemeinschaft heraustreten, sich selbst nach seiner sittlichen Seite vernichten und die Basis verlieren würde, auf welcher der Widerspruch gegen einzelne, bald mehr besonderte, bald allgemeinere, Bestimmungen der Objectivität sich erheben könnte; der Lasterhafte, selbst der Verbrecher realisirt auf dem einen Gebiete den sittlichen Zweck, während er denselben auf einem andern zu zerstören sucht. Aber aus den besonderen Erscheinungen in die Totalität reflectirt bildet die sittliche Idee ein untheilbares Ganzes, welches daher auch in der theilweisen Unsittlicheit verletzt wird; die durch die Naturbestimmtheit, die Besonderung der sittlichen Substanz, dem Individuum gesetzte Schranke, vermöge welcher dasselbe die Idee nur in einer bestimmten Weise, nicht an und für sich darstellt, ist ganz verschieden von jener willkürlichen Selbstbeschränkung, welche einen unaufgelösten Widerspruch in der Gesinnung bildet. Umgekehrt erstreckt sich die subjective Tugend auch nicht über das ganze sittliche Gebiet, nicht bloß wegen der Grenze, welche der Unterschied der Geschlechter, Berufsarten, Zeitalter dem besondern Willen setzt, sondern auch wegen des verschiedenen Verhältnisses, worin die Naturbasis der Triebe zur Sittlichkeit steht, und des dadurch bedingten verschiedenartigen sittlichen Kampfes. Manche Triebe gehen ohne subjective Anstrengung in die sittliche

Form über, besonders wenn die letztere selbst noch in der Natürlichkeit wurzelt, wie es z. B. bei dem Familienverhältniß, der Liebe der Aeltern zu den Kindern und der Sorge für ihr Wohl, der Fall ist. Die sich in dieser substantiellen Form bethätigende Sittlichkeit verdient nicht den Namen der Tugend, wenn man sonst durch denselben ein Aufgehobensein der Unmittelbarkeit und eine energische Negation der Unsittlichkeit und des Lasters, als des entsprechenden Gegentheils, bezeichnet. So gewiß aber in der moralischen Sphäre das Gute durch eine Wiedergeburt des natürlichen Willens bedingt ist, mag sich dieselbe auch in der Erscheinung nicht immer als eine plötzliche Umkehr des Willens von einer sündigen Richtung darstellen, eben so gewiß tritt diese Verklärung des natürlichen Menschen in das sittliche Gebiet als Tugendkampf ein, und es läßt sich in der concreten Sittlichkeit wegen der innern Einheit der sittlichen Gesinnung keine scharfe Grenze ziehen zwischen den Bestimmungen, welche durch die Bethätigung der sittlichen Substanz unwillkürlich, und denjenigen, welche durch bewußte und energische Vermittelung der Willkür erwachsen sind. Der sittliche Standpunkt unterscheidet sich von dem die besonderen Bethätigungen des Willens zersetzenden und isolirenden legalen wesentlich dadurch, daß auf demselben die innere Einheit und Harmonie der Gesinnung festgehalten wird, und in sofern kann man mit Recht behaupten, daß ein Laster die andern ideell im Gefolge habe, und eine Tugend nicht ohne die Gemeinschaft der andern zu denken sei, wenngleich dieser Gesichtspunkt, als abstracter Maßstab an die verschiedenen sittlichen Persönlichkeiten gelegt, ungerecht und unzulässig sein würde. Wird nun die sittliche Nothwendigkeit durch die Dialektik der Willkür als Inhalt in den subjectiven Willen hineingebildet, so ergiebt sich das dritte Stadium der selbstbewußten und wahrhaft freien Sittlichkeit. Die Individuen bilden nicht mehr die Accidenzen der sittlichen Substanz, sondern die persönlich gewordene Idee innerhalb der concret-allgemeinen Idee. Denn auf der Seite der Objectivität ist die Nothwendigkeit zwar nicht vernichtet, aber

aufgehoben und zur Freiheit verklärt, indem der besondere Wille in freier Weise das Moment ihrer Bestimmtheit bildet; dem subjectiven Willen steht die Weltordnung nicht mehr als ein Fremdes gegenüber, sondern bildet nur das an und für sich Allgemeine seiner eigenen Freiheit, als dessen Organ und Glied er seinem eigenen Wesen erst wahrhafte Wirklichkeit und unendliche Bedeutung gegeben hat. In diesem freien Verhältniß der Seiten zu einander, als sich selbst wissende und wollende Freiheit, bildet die sittliche Gemeinschaft erst den wirklichen Geist, welcher als unendliche Vermittelung des Selbstbewußtseins und Willens Geist für den Geist ist. — Die freie Gesammtentwickelung beruht daher ihrer realen Möglichkeit nach auf der sittlichen Substanz, diese tritt aber erst in der Differenz der Seiten des Willens dem Bewußtsein als heilige Nothwendigkeit gegenüber, und beide Seiten vermitteln sich dann zur wirklichen Idee der Freiheit. Ohne die substantielle Grundlage wäre keine sittliche Gemeinschaft möglich, da die subjective Willkür nur die Bedeutung der Vermittelung hat, und für sich betrachtet kein schöpferisches Princip ist; jene Substanz ist aber eben sowohl an sich seiende Einheit als auch in sich unendlich particularisirt, sofern in jedem Subjecte der Trieb zur Sittlichkeit überhaupt als auch ein bestimmtes Maß von Anlagen und Fähigkeiten liegt. Die in der sittlich ausgebildeten Persönlichkeit gesetzte besondere Totalität der Idee ist in der sittlichen Natur präformirt oder ideell vorhanden, und durch diese Verknüpfung des Unendlichen und Endlichen, des Allgemein-Menschlichen und der bestimmten Erscheinung desselben, ein Zusammenwirken aller Personen und Völker zu dem absoluten Endzweck möglich und nothwendig gemacht. Als wahrhaft allgemeine, an und für sich seiende Nothwendigkeit kann daher die sittliche Substanz, so lange dieselbe nur als solche gesetzt ist, nicht zum Bewußtsein kommen; denn es muß erst die Naturbestimmtheit negirt, und das Allgemeine in der Form des Begriffes als umfassende Einheit des Allgemeinen und Besondern gedacht werden, es muß sich daher aus der Entfaltung der Sub-

stanz schon eine organische Einheit gebildet haben, welche dem Bewußtsein als die Offenbarung der an sich seienden sittlichen Nothwendigkeit gegenübertritt. Das sittliche Bewußtsein setzt daher in der Form, worin es der Idee entspricht, die daseiende Sittlichkeit voraus, und noch mehr ruht das moralische Selbstbewußtsein als die nach Innen reflectirte Form des sittlichen auf jener Voraussetzung. Dieses Verhältniß ist von Bedeutung in Ansehung der innern Nothwendigkeit, mit welcher die sittliche Substanz sich zur wirklichen Welt entfaltet. Berücksichtigt man bloß die moralische Sphäre, so fehlt es an der sichern Bürgschaft, daß der allgemeine Wille, welcher nur als Sollen, nicht als zwingende Nothwendigkeit wirkt, die subjective Willkür sich unterwirft, und in der Einheit mit derselben das Gute erzeugt; denn kann sich auch Niemand gegen das moralische Bewußtsein und die Stimme des Gewissens ganz verschließen, und bleibt selbst das Böse einem höhern Gesetze unterworfen, so behält dennoch die Willkür ihr Recht, und dem Bösen scheint ein so großer Spielraum gelassen, daß darüber die moralische Weltordnung zu Grunde gehen könnte. Hier greift nun aber das sittliche Gebiet hemmend und ergänzend, und damit wahrhaft befreiend in die moralische Entwickelung ein. Die sittliche Substanz vollbringt sich nämlich bis zu einem gewissen Punkte der Entwickelung mit innerer Nothwendigkeit, welche aber für das Subject, weil sie dessen eigenstes Wesen ausmacht, nicht als Zwang, sondern als unwillkürlicher Verlauf des Lebens und der Sitte erscheint; ohne es zu wissen und eigentlich zu wollen, dient dasselbe dem höhern Zwecke, und die mit der Differenz eintretende Willkür kann immer nur gegen einzelne Seiten des Ganzen in Widerspruch treten, ohne der Totalität jemals Herr zu werden. Denn wie die Willkür der innere Widerspruch der Freiheit ist, so bildet auch die Willkür der vielen Subjecte einen solchen Widerspruch in der objectiven Sphäre, welcher sich aufheben muß; die eine nach Centralität strebende Particularität findet an der andern und zugleich an dem Gesammtgeiste ihre Schranke; um aber in größeren Kreisen

zu wirken, muß die Willkür die sittlichen Mächte sich dienstbar machen und sich durch sie bethätigen, ein Verhältniß, welches in seinem innern Widerspruch den Keim des Verfalls in sich trägt. Die sittliche Gemeinschaft ist von solcher Festigkeit und gewährt allein den verschiedenen physischen und geistigen Interessen eine solche Befriedigung, daß sie sich auch in Zeitaltern, in welchen die Idee des Guten und Sittlichen verdunkelt und zum Theil verschwunden ist, erhält, zwar wegen untergeordneter Rücksichten, als Mittel der bequemsten oder allein möglichen Befriedigung der particularen Bedürfnisse, als bürgerliche Gesellschaft und Policeistaat; aber auch in dieser Gestalt bleibt die substantielle Grundlage des Höheren und die reale Möglichkeit, daß die sittliche Idee sich aus dem Conflict und relativen Untergange der endlichen Interessen wiederherstelle. Die Idee der Freiheit, weil sie die Totalität der praktischen Bedürfnisse, Triebe und Zwecke des Menschen befriedigt, hat dadurch den Menschen in ihrer Gewalt und weiß ihn durch eine Fülle sittlicher Beziehungen, eine Vielheit objectiver Mächte, welche in der Erscheinung auseinanderfallen und den an sich seienden sittlichen Zweck unter ihrer endlichen Relativität verbergen, an ihren Dienst zu fesseln und so lange als Mittel zu gebrauchen, bis der Einzelne sich selbst zum sittlichen Standpunkte erhebt und ein selbstbewußtes und freies Organ der Idee wird. Das Sittliche in dieser wahrhaften Gestalt der Freiheit erzeugt sich zwar nicht mit Naturnothwendigkeit, es findet aber ein solches Verhältniß der sittlichen Substanz zur Willkür der Einzelnen Statt, daß in dem Zusammenwirken aller besonderen Willen und sittlichen Mächte das Resultat sich mit innerer Nothwendigkeit hervorbringt, und wo es auf der einen Seite gehemmt wird, sich auf der andern wiederherstellt. — Die Momente, durch welche sich die Idee der Sittlichkeit vermittelt, um sich in ihrer Totalität zu verwirklichen, die Familie, das bürgerliche Leben, der Staat, so wie die geschichtlichen Standpunkte, über welche sich die Idee als die höhere Macht und Wahrheit der Weltgeschichte fortbewegt, brauchen wir hier nicht

weiter zu erörtern, da unsere Untersuchung das allen sittlichen Verhältnissen Gemeinsame betrifft.

Stellen wir uns nun auf den religiösen Standpunkt, so handelt es sich hier nicht um die Abgrenzung eines besonderen kirchlichen Gebietes dem allgemein-sittlichen gegenüber, nicht um die Kirche als besondere Form der sittlich-religiösen Gemeinschaft neben und in dem Staate, sondern um das Verhältniß des göttlichen Willens zu allen Formen der sittlichen Gemeinschaft, Familie, bürgerlicher Gesellschaft, Staat und Kirche. Denn das religiöse Bewußtsein leitet nicht bloß die religiöse Gemeinschaft, sondern auch Ehe, Familienleben, bürgerliche Ordnung und Staatsgewalt (Röm. 13, 1—7.) vom göttlichen Willen und göttlicher Anordnung ab, wenngleich die Art und Weise der Manifestation nach dem bestimmten Inhalt dieser Gebiete als eine verschiedene aufgefaßt wird. Zur höheren Einheit zusammengefaßt bilden sie das Reich Gottes, die göttliche Weltordnung; keine besondere Sphäre der sittlichen Idee darf darin fehlen, da das Ganze nur in seiner Totalität Wirklichkeit und Bestehen hat, und in seiner höheren Allgemeinheit das Familien- und bürgerliche Leben als wesentliche Grundlage voraussetzt. Die Frömmigkeit bezieht daher auch die besonderen Momente der objectiven Sittlichkeit, indem sie die endliche Vermittelung aufhebt, unmittelbar auf Gott, und erkennt in allen Pflichten, welche dem Einzelnen aus der sittlichen Gemeinschaft erwachsen, zugleich eine Verpflichtung gegen Gott, eine Gewissenssache (Röm. 13, 5.). Ist diese Betrachtungsweise nicht mit der gehörigen Einsicht in die Vermittelungsformen, in welchen sich der göttliche Wille bethätigt, verbunden, so kann dieselbe zum Fanatismus und zur unsittlichen, selbst verbrecherischen Opposition gegen die sittliche Ordnung führen, indem man den Grundsatz geltend macht, daß man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen; auf der andern Seite bildet sie aber auch das Princip der religiösen Freiheit und aller umbildenden und reformatorischen Thätigkeit, in welcher sich der absolute Gesichtspunkt dem relativen gegen-

über geltend macht. Wird nun aber die sittliche Weltordnung als das Concret-Gute auf den göttlichen Willen zurückgeführt, sind alle Gesetze, Einrichtungen und Sitten, sofern sie der Idee entsprechen, Offenbarung des göttlichen Willens, so muß sich dieser auch in der concreten Wirklichkeit bethätigen und in aller menschlichen Sittlichkeit mitwirken, und zwar nicht bloß in der eigentlichen Frömmigkeit, der werkthätigen Liebe, welche aus dem Glauben hervorgeht, sondern auch in derjenigen Sittlichkeit, welche kein religiöses Fundament, oder wenigstens ein sehr mangelhaftes, von dem lebendigen Glauben verschiedenes, hat. Einer solchen fehlt allerdings die wahrhafte Weihe der Gesinnung und die tiefe Lebendigkeit und der Segen der Religion, sie kann daher keineswegs als genügend angesehen werden; aber Sittlichkeit bleibt sie dessenungeachtet, sobald die Idee des Guten die Seite ihrer Innerlichkeit bildet, und die objective That keinen bloß äußerlich-legalen Charakter hat. Es kann daher nur eine andere Form sein, in welcher derselbe Inhalt, welcher der Frömmigkeit als der göttliche Wille erscheint, ins Bewußtsein tritt, und die Belebung und Begeisterung durch ein sittliches Urbild, welches der Einzelne als eine höhere Macht und heilige Nothwendigkeit anerkennt, ist nur eine bestimmte Weise göttlicher Wirksamkeit. Man darf deshalb nicht behaupten, daß der Mensch in weltlichen Dingen ohne die Mitwirkung der göttlichen Gnade seine Pflichten erfüllen und rechtschaffen sein könne (justitia civilis), in geistlichen Dingen dagegen, nämlich wenn es sich um die Liebe zu Gott und die freudige Erfüllung seiner Gebote handelt, ohne den Beistand der umbildenden Gnade Nichts vermöge. Solche Meinungen konnten wohl in Zeiten entstehen, in welchen man Staat und Kirche in ein unrichtiges Verhältniß des Gegensatzes stellte, als ob der Staat das Gott entfremdete weltliche Dasein, die Kirche das Reich Gottes umfaßte, jener als bürgerliche Gesellschaft, Rechts- und Policeianstalt nur Mittel, diese Zweck und Realität der Sittlichkeit wäre. Diese niedere, der Idee der objectiven Sittlichkeit unangemessene Vorstellung vom Staate herrschte

auch noch im Zeitalter der Reformation und der älteren protestantischen Theologie und führte eine Reihe schiefer Ansichten herbei, welche durch das später ausgebildete Natur- und Völkerrecht und die neuere das Wesen des objectiven Geistes tiefer erfassende Staatswissenschaft beseitigt sind. Staat und Kirche sind in ihrem nothwendigen Ineinandersein Mittel und Zweck zugleich, und stellen beide sich ergänzend die Idee des Concret-Guten, den absoluten Willen dar. Sind die Gesetze, Institute, der allgemeine Geist des Staates dem christlichen Princip angemessen, so erfüllt Derjenige, welcher ein lebendiges Mitglied desselben ist, auch den göttlichen Willen; und da die Sittlichkeit nur als Verklärung der Naturtriebe und Ueberwindung der particularen Willkür zu Stande kommen kann, so setzt sie auch eine Wiedergeburt des natürlichen Menschen voraus, nur in anderer Form als sie die religiöse Vorstellung meint. Hierbei ist aber nicht zu übersehen, daß dieser dem Christenthume angemessene objective Geist, mag sich derselbe auch hier und da von der religiösen Grundlage losgerissen haben, wesentlich durch dieselbe vermittelt ist; das christliche Princip ist der objectiven Welt so eingebildet, daß es zur allgemeinen Sitte, zur an und für sich seienden Wahrheit geworden ist, welche sich nun von selbst versteht, und deren historische Vermittelung eben deswegen in den Hintergrund tritt. Nichts destoweniger bleibt aber das sittliche Gemeinbewußtsein, in welches der Einzelne durch die Erziehung sogleich und unmerklich eingeführt wird, nach seinem höhern Gehalte — denn alle Momente lassen diese Ableitung nicht zu — eine Segnung der Religion und kann auch auf die Dauer, wie die Erfahrung und das innere Verhältniß der Seiten lehrt, nur durch die Lebendigkeit des religiösen Selbstbewußtseins gesund und kräftig erhalten werden. Wo im Allgemeinen oder bei Individuen der objectiven Sittlichkeit die religiöse Seite der Vermittelung, also die Wiedergeburt im engern und eigentlichen Sinne des Wortes und die Frömmigkeit überhaupt abgeht, da fehlt derselben das tiefere Selbstbewußtsein; die unendliche Form der Vermittelung;

die göttliche Gnade und Liebe waltet darin zwar fort und fort durch den durch sie bedingten Zusammenhang der sittlichen Gemeinschaft und die derselben angemessene innere Gestaltung des Einzelnen, aber ohne die specifisch-religiöse Form des subjectiven Bewußtseins und der dadurch bedingten gegenständlichen Seite; kurz, die Momente und Seiten der Idee sind vorhanden, ihre religiöse Form ist aber in die allgemeine Gedankenform aufgelöst, was immer, zumal wenn, wie gewöhnlich, die philosophische Idee des Absoluten fehlt, eine Verflachung ist. Die wahrhafte Form aller Sittlichkeit besteht daher in der innigen Verknüpfung der inneren Vermittelung des religiös-moralischen Selbstbewußtseins und der objectiven Sittlichkeit, und die nicht-religiöse Gestalt der Sittlichkeit muß nicht bloß vom Standpunkte der Frömmigkeit, auf welchem sie gar nicht als Sittlichkeit, sondern nur als Legalität gilt, sondern auch von dem der Religionsphilosophie für eine der concreten Idee unangemessene Erscheinungsform erklärt werden.

Die Momente der Idee der religiös-sittlichen Freiheit stellen sich hiernach folgendermaßen. Sowohl der als erstes Moment gesetzte objectiv-allgemeine Wille, die sittliche Weltordnung, als auch der als zweites Moment gesetzte besondere oder persönliche Wille, welcher in der Selbstbestimmung des allgemeinen Willens die Bestimmtheit oder Realität bildet, umfassen den göttlichen und menschlichen Willen zugleich, und ein solcher Gegensatz der abstract gefaßten Seiten der Idee, wie wir ihn in der moralischen Sphäre als göttliches Gesetz und menschliche Willkür kennen lernten, ist auf dem sittlichen Gebiete nicht mehr vorhanden. Beide Momente stellen die Idee dar, sind göttlich-menschliche Freiheit, und in ihrer Beziehung zu einander Geist. Denn der göttliche Wille, sofern er sich in der sittlichen Weltordnung offenbart, ist nicht bloß gebietender, sondern vollbringender, den absoluten Zweck realisirender Wille, und der menschliche Wille erscheint als sein Werkzeug und dienendes Organ; dies ist der menschliche Wille aber nur, sofern er selbst sittlich und frei ist, sich also aus dem Objectiven als seinem wahr-

haften Wesen selbst bestimmt. Umgekehrt ist der subjective Wille nur sittlich und wahrhaft persönlich, wenn der göttliche Wille ihm nicht mehr als Gesetz gegenübersteht, sondern die Nothwendigkeit sich zur Freiheit aufgehoben hat. Beide Momente der sittlichen Idee umschließen also formell dieselben Seiten, aber der objectiv-allgemeine Wille als umfassende Einheit aller Persönlichkeiten enthält auch den absoluten Inhalt, die besonderen Persönlichkeiten dagegen stellen die Totalität der Idee in einer Bestimmtheit, also mit der Schranke der Endlichkeit, dar. Ihrer concreten Natur wegen haben beide Momente der Idee nur in einander Realität, oder, was dasselbe sagt, die Form der Idee als Einheit des Begriffes und des Daseins enthält schon die Realität; wird daher die objective Weltordnung als freie Idee gefaßt, so ist darin unmittelbar die Seite des Daseins, der besondere Wille, mitgesetzt, und wird umgekehrt die persönliche Sittlichkeit als Einheit der beiden Seiten der Idee, des besondern und allgemeinen Willens, gedacht, so ist diese subjectiv gesetzte Identität der Seiten nach der objectiven Sphäre hin ein lebendiges Eingreifen in den Proceß der sittlichen Idee. Der einfache religiöse Ausdruck für die sittliche Idee nach beiden Momenten ist Geist, sofern dadurch die Verklärung des subjectiv-menschlichen Geistes nach der theoretischen und praktischen Seite durch den göttlichen Geist der Wahrheit, Heiligkeit und Liebe bezeichnet wird, im Gegensatz zu dem Fleischlichen, dem natürlichen Willen und der endlichen Particularität, Willkür und Selbstsucht. Sehr tiefsinnig und genau hat der Apostel Paulus die Idee der religiös-sittlichen Gemeinschaft als Identität ihrer beiden Momente, des göttlich-allgemeinen Geistes und der besonderen Gestaltung desselben in den sich gegenseitig ergänzenden Persönlichkeiten, bestimmt. Die substantielle Fülle des göttlichen Lebens tritt als organischer Proceß in die Wirklichkeit und vermittelt sich durch die besonderen Persönlichkeiten als die Glieder der Einen Totalität, so daß die Glieder nur in ihrer Identität mit der göttlichen Fülle substantiellen Inhalt haben, die Fülle nur in ihrer Realität in den Gliedern wirkliche

und geistige Bewegung hat (Col. 1, 19. 20. 2, 8—10. 19. Eph. 1, 23. 3, 19. 4, 16.). Die Seite der Bestimmtheit bilden die verschiedenen Gnadengeschenke, welche in der Verklärung der substantiellen Besonderheit, der Naturanlagen der Subjecte, durch den göttlichen Geist bestehen (1 Cor. 12, 4. ff. Röm. 12, 4. ff. Eph. 4, 7. ff.); diese Bestimmtheiten ergänzen sich zur an und für sich seienden Totalität, dem Einen Gesammtgeiste oder dem verklärten Christus, dessen Leib die Kirche bildet und in welchem Alle Eins sind. Die einzelne Persönlichkeit hat aber mit ihrer Bestimmtheit, welche im Verhältniß zu den anderen Persönlichkeiten ihre Schranke bildet, zugleich die Totalität, den in aller Selbstbestimmung mit sich identischen Geist, in sich; Christus als Haupt seines Leibes wird in den einzelnen Gliedern nicht getheilt, sondern beseelt dieselben als bewegendes Princip gleichmäßig, er gewinnt in dem Besondern nur eine verschiedene Gestalt. Die Gläubigen bilden daher innerhalb der Gesammtbewegung des Geistes bestimmte geistige Totalitäten, sind besondere Ideen in der concret-allgemeinen Idee der Sittlichkeit. Umgekehrt ist auch in dem allgemeinen Geiste oder dem verklärten Christus das Moment der Bestimmtheit schon mitgesetzt, da der göttliche Geist als solcher nur in der Form der Verklärung und Heiligung des menschlichen Geistes, also als Idee, Wirklichkeit hat, und eben so Christus als Haupt der Kirche ohne seinen Leib, die Totalität seiner Glieder, ein todtes Abstractum ist. In dem Begriffe Christi ist schon die Einheit der abstract-göttlichen und abstract-menschlichen Seite der Idee gesetzt, der heilige Geist, welcher gleichfalls beide Seiten umschließt, ist daher wesentlich durch den Gottmenschen, die Realität des Logos in göttlich-menschlicher Persönlichkeit und die Aufhebung der besondern Erscheinungsform zu göttlich-allgemeiner Herrschaft oder Objectivität, vermittelt und seine Idee selbst als an und für sich seiende Totalität, weshalb beide Bezeichnungen denselben Gedankengehalt in verschiedener Anschauungsform ausdrücken und häufig synonym gebraucht werden. Wir finden somit schon in der Paulinischen Lehre die tiefe Erkennt-

niß, daß beide Momente der Idee nur vermöge ihrer höheren Einheit in der concret-allgemeinen Idee Geist und wahrhafte Freiheit sind. Wird die Einheit aufgehoben, so tritt wiederum der gesetzliche Standpunkt ein, oder für den Einzelnen, welcher in einer geistig freien Gemeinschaft geboren wird, hat der sittliche Geist nur die Form der Substantialität, worin er selbst als Accidenz getragen wird. Mit der freien Geistigkeit auf der menschlichen Seite wird aber auch die entsprechende Form der göttlichen Offenbarung negirt; Gott ist dann nicht mehr Geist im Sinne der concreten Idee. Liegt hierin erst die absolute, an und für sich bestimmte, Definition Gottes, so ist auch die verklärte Menschheit als Moment der Bestimmtheit oder des Daseins darin mitgesetzt, wie es auch in der Weise der Vorstellung und verständigen Reflexion in der Lehre von der Dreieinigkeit ausgesprochen ist. Die moralischen Bestimmungen der Heiligkeit, Liebe, Freiheit bleiben formell und sind bloße Abstractionen, wenn sie nicht zugleich nach der objectiven Seite, als unendliche Vermittelung des sittlichen sich in seinem Reiche anschauenden und realisirenden Geistes gefaßt werden. Bildet die Menschheit in diesem göttlichen Processe die Seite des Daseins, gehört die Gottmenschheit wesentlich zur Idee Gottes, und erforscht der im Menschen wohnende göttliche Geist die Tiefen Gottes, gleichwie der menschliche Geist das Innere des Menschen erkennt, bildet er mithin das Selbstbewußtsein Gottes und des Menschen zugleich (1 Cor. 2, 10—12): so ergiebt sich hieraus ganz einfach der häufig angefochtene speculative Satz, daß Gott in der Einheit mit der Menschheit sein an und für sich bestimmtes Selbstbewußtsein habe, wie umgekehrt der Mensch sein höheres und wahrhaftes Selbstbewußtsein, das Wissen von seinem substantiellen und göttlichen Wesen, erst durch die Einheit mit Gott und die Vermittelung des göttlichen Geistes gewinnt, welcher eben die substantielle Tiefe Gottes, welche zugleich die urbildliche Tiefe des Menschen ist, enthüllt und zum freien Organismus entfaltet. Das persönliche Selbstbewußtsein schaut im objectiven Selbstbewußtsein der geistigen

Totalität seine eigene concrete Allgemeinheit an, der göttliche Geist, welcher in seiner Einheit mit dem subjectiven Geiste die unendliche Persönlichkeit bildet, ist an und für sich bestimmt durch den Geist aller Persönlichkeiten, und das moralische Selbstbewußtsein, in welchem der göttliche Wille in concreter Allgemeinheit als das in seinen Geboten sich bestimmende Gesetz die gegenständliche Seite ausmacht, ist als unendliche Reflexion in sich durch den objectiven Organismus der Sittlichkeit vermittelt. Das subjective Selbstbewußtsein als unendliche Rückkehr des Bewußtseins aus der gegenständlichen Sphäre in sich ist daher wesentlich vermittelt durch das allgemeine, subjective und objective, Selbstbewußtsein oder den Geist, und beide Seiten sind nur vorhanden, sofern sie für einander sind. In aller Religion ist daher die objective Vorstellung von dem Göttlichen durch die Entwickelungsstufe der objectiven Sittlichkeit bedingt; in ihren Göttern schauen die Völker, welche sich von der Naturbestimmtheit befreit und auf den Boden der Sittlichkeit erhoben haben, ihre substantielle Sittlichkeit, oder besondere Mächte derselben an; Götter werden als Stifter und Beschützer der Ehe, der bürgerlichen Ordnung, der Herrschergewalt, Bündnisse u. s. w. angesehen und sind nach der mythischen Sage die ältesten Könige auf Erden gewesen. Ueberall findet sich in verschiedenen Formen ein theokratisches Element, so daß der Gesammtwille und Gesammtgeist des Volks in unmittelbarer oder mittelbarer Weise als mit dem göttlichen identisch gewußt wird. Die Wahrheit aller dieser Vorstellungen und der Schlüssel zu ihrem tieferen Verständniß liegt in der christlichen Idee des Gottmenschen und der darin gesetzten Identität des göttlichen Willens und der menschlichen Sittlichkeit; in das Reich Gottes, als die offenbar und wirklich gewordene Totalität des Geistes und der concreten göttlich-menschlichen Freiheit, münden alle Ströme der Weltgeschichte. Damit aber der Sterbliche weder als Individuum noch in der Gesammtheit des Geschlechts sich vergöttere, hat ihn Gott durch seine Manifestation als Geist und Liebe vielmehr selbst vergottet und ist seinem Reiche

auf unendliche Weise immanent. Eine Vergötterung des Menschen, d. h. ein Uebertragen der Bestimmungen des Wesens, Denkens, Wollens, welche nur Gott gebühren, auf den Menschen, so daß dieser an Gottes Stelle gesetzt, die Idee Gottes aber dadurch verkümmert und beschränkt wird — eine solche Vergötterung ist nur da möglich, wo Gott nicht als absoluter Geist erkannt und in die Wirklichkeit eingetreten ist, also nur auf heidnischem Standpunkte. Die Vorstellung, daß die Menschheit göttlichen Geschlechts ist, kann in dieser unbestimmten Allgemeinheit nicht als Vergötterung derselben angesehen werden und wird auch vom Apostel Paulus gebilligt (Ap. Gesch. 17, 28. 29.). Wird dagegen die objective Sittlichkeit eines Volkes nur nach der Seite ihrer Substantialität in in die Sphäre des Göttlichen verlegt, nach ihrer freien Wirklichkeit aber nur in die Menschheit, so muß die letztere als das offenbar gewordene Göttliche gelten, und diejenigen Individuen, welche den allgemeinen Geist in sich concentriren, besonders nach der Seite des allgemeinen Willens oder der Herrschaft, können als auf Erden erschienene Götter gelten. Eine solche Verkehrung des ursprünglichen Verhältnisses scheint eine Art von Wahnsinn zu sein, aber auch dieser ist ohne Vernunft nicht möglich. Jene Vergötterung des Menschen findet sich entweder auf dem Boden der Naturreligion, welche sich aber — wie denn die Naturreligionen in ihrem Durcheinander natürlicher und geistiger Elemente einen im Besonderen inconsequenten Gährungsproceß darstellen — aus der eigentlichen Naturbasis bis zur substantiellen Sittlichkeit herausgearbeitet hat. Werden nun die Götter vorzugsweise als objective Naturnothwendigkeit angeschaut, nach ihrer subjectiv-geistigen Seite aber ganz abstract bestimmt, so daß die Form der Persönlichkeit nur die Bedeutung der Personification hat: so ist das sittliche Gebiet, welches aus dem Schooße der göttlichen Natur entlassen ist, das Höhere und Concretere, und der irdische Herrscher ist der Gott auf Erden, oder die Erscheinung des bloß an sich seienden Göttlichen. Oder wird das Wesen des Göttlichen als reines Sein und reines Denken

aufgefaßt, so wird der Mensch, indem er sich durch Abstraction von aller Bestimmtheit zu dem reinen unterschiedslosen Ich concentrirt, mit dem Göttlichen unmittelbar identisch, wird selbst Gott. Dasselbe ist der Fall, wenn die absolute Einheit als noch ungeistige unterschiedslose Identität der Liebe angeschaut und empfunden wird, wie im Pantheismus des neueren Orients. Im classischen Alterthum konnte die Vergötterung des Individuums erst eintreten, als der objective Geist aus der substantiellen Form der Sittlichkeit und der damit verbundenen Religiosität herausgetreten war, und im Gegensatze zu den gemeinten Göttern den wirklichen zum Selbstbewußtsein seiner Freiheit (welche von der substantiellen Nothwendigkeit losgerissen zur absoluten Willkür wurde) gelangten Geist als die geltende Macht der Welt betrachtete. Eine solche Form der Gottlosigkeit wäre aber particularer Wahnsinn Einzelner geblieben ohne sich eine objective, wenn auch immer beschränkte, Anerkennung zu verschaffen, wenn darin nicht zugleich das vernünftige Moment läge, daß das Göttliche nicht bloß ein Substantielles und Jenseitiges, sondern ein in die Wirklichkeit Eintretendes und Gegenwärtiges sei. Wird nun aber die sittliche Persönlichkeit in der Identität mit einer heiligen substantiellen Nothwendigkeit, und diese umgekehrt in immanenter Fortentwickelung zur freien Persönlichkeit aufgefaßt: so schlägt die Vergötterung des Menschen in die Menschwerdung Gottes, die Offenbarung und Verwirklichung des substantiellen Inhalts und die Umbildung und Verklärung der Gott entfremdeten endlichen Subjectivität um. Nicht die unmittelbare, sondern die aus Gott wiedergeborene Persönlichkeit wird als göttlich gewußt, und in der Einheit beider Seiten erhält sich auch ihr Unterschied. Berücksichtigt man nun bloß die moralische Sphäre so kann es den Schein gewinnen, als ob ungeachtet dieses Unterschiedes der Seiten die einzelne Persönlichkeit dennoch Gott gleichgestellt werde; denn Gott als Geist offenbart und bethätigt sich ja in ungetheilter Weise in jedem Wiedergeborenen, und das subjectivmenschliche Ich bildet selbst ein Moment in diesem Proceß, so daß

dieselbe Totalität von der einen Seite der Idee aus als göttliche, von der andern aus als menschliche Persönlichkeit erscheint. Dies scheint nicht bloß die Consequenz der speculativen Auffassung der Momente des Selbstbewußtseins zu sein, sondern auch der Paulinischen, ebenfalls speculativen, Lehre von dem Einwohnen des heiligen Geistes und dem Gestaltgewinnen des verklärten Erlösers in jedem einzelnen Gläubigen. Aber auch hier greift die Dialektik des religiös-sittlichen Gebietes ergänzend in die des moralischen ein. Was nämlich auf dem letztern die subjectiv gesetzte Idee, die göttlich-menschliche Freiheit, war, das erscheint in der sittlichen Sphäre als der besondere Wille, welcher vermöge seiner Identität mit dem objectiv-allgemeinen ebenfalls die Gestalt der Idee hat, aber mit der an und für sich seienden oder absoluten Idee der Sittlichkeit nie in dem Sinne identisch werden kann, wie die beiden Seiten der moralischen Idee es in der wirklichen Freiheit wurden. Darin besteht eben die tiefe Unendlichkeit der sittlichen Idee, daß ihre besonderen Momente ebensowohl die freie Totalität der Idee darstellen, als auch wiederum mit einer Schranke im Verhältniß zum Ganzen behaftet sind. Keine Persönlichkeit ist Träger des Geistes in der absoluten Totalität seiner Bestimmtheiten, weil sie damit zu einem Reiche sich gegenseitig vermittelnder und ergänzender Persönlichkeiten auseinandergesprengt würde. Deshalb entäußerte sich der Logos bei der Menschwerdung seiner absoluten Allgemeinheit (Phil. 2, 6. 7.), ging in die Schranke der Persönlichkeit ein, und diese behauptete die geistige Allgemeinheit so lange in einer bestimmten Weise, bis sie zur an und für sich seienden, alle Persönlichkeiten erfüllenden und verklärenden geistigen Macht aufgehoben, und damit zur organischen Gesammtfülle des göttlichen Lebens wurde (Col. 2, 9.). Wenn man daher auch von der endlichen Erscheinung abstrahirt, durch welche in der besonderen Persönlichkeit die subjective Idee vermittelt und relativ getrübt ist, und sich bloß an die in sich reflectirte Totalität, den höheren göttlichen Lebensgehalt des Einzelnen hält, so ist dieser dennoch kein Gott,

keine absolute, schrankenlose concrete Allgemeinheit, sondern nur eine besondere Form, ein freies Organ, worin dieselbe sich darstellt. Gleichwie nun aber in aller Willensbestimmung das Allgemeine als sich erhaltende Identität des Ich mit dem Besondern identisch ist, ohne daß deshalb die Besonderheit absolute Totalität wäre: so ist auch der Geist Gottes in seinem besondern Organe mit sich selbst identisch, ohne das Besondere deshalb zu einem Absoluten zu machen. Wäre das Letztere überhaupt denkbar und möglich, so würde eben damit alle Besonderheit ausgelöscht und der geistige Gesammtproceß zu einer farblosen abstracten Einerleiheit zusammenfließen, die Erleuchtung und Befreiung durch die göttliche Offenbarung und Gnade wäre so eine Vertilgung der Naturbasis und der damit gegebenen Bestimmtheit der sittlichen Substanz, keine Aufhebung der Schranke zu lebendiger Vermittelung und Durchdringung des Endlichen und Unendlichen und der damit gesetzten concreten Einheit. Als solche ist die persönliche Freiheit und Geistigkeit die Tochter eines unsterblichen Vaters und einer sterblichen Mutter, aber nicht ein halbgöttliches Mittelwesen zwischen beiden Sphären, sondern ihre immanente Dialektik und concrete Wirklichkeit. Wie nun aber die geistige Persönlichkeit eine göttliche ist, ohne deshalb eine Gottheit zu sein, so besteht umgekehrt die geistige Fülle Gottes nicht in der Summe der besonderen Persönlichkeiten, sondern in ihrer organischen Einheit; der concrete Wille Gottes ist sein Reich, und der besondere göttlich-menschliche Wille bildet die durch den Organismus desselben bedingten und durch ihn getragenen Glieder. Summirt man die Personen, so werden dieselben nach ihrer Erscheinung aufgefaßt, die endliche Seite derselben wird von der höheren nicht geschieden, und es kommt zuletzt bloß zu einer Reflexionsallgemeinheit, wobei die Idee Gottes in der That zu Grunde geht. Werden dagegen die Personen im Verhältniß zu ihrer organischen Einheit betrachtet, so gelten sie nur so weit, als sie lebendige Organe des göttlichen Willens, mit diesem also identisch sind, und die Einheit derselben, kein Aggregat

sondern Totalität, ist dessen wahrhafte Selbstbestimmung und übergreifende Allgemeinheit. Dieselbe ist subjectiv bedingt durch das göttliche Ebenbild und dessen immanente Entfaltung, objectiv durch das allgemeine Selbstbewußtsein und die sittliche Gemeinschaft. Das göttliche Urbild hat sich nämlich in dem Ebenbilde so verwirklicht, daß die darin mitgesetzte Schranke als Negation der concret-göttlichen Allgemeinheit nur in dem Zusammenwirken der vielen Personen zu der sittlichen Totalität aufgehoben werden kann; deshalb ist mit jener Verknüpfung des Endlichen und Unendlichen in der substantiellen Grundlage jedes Einzelnen zugleich der Trieb nach sittlicher Gemeinschaft gesetzt, welcher zuerst nur instinktartig gleich dem thierischen Geselligkeitstriebe wirkt, mit dem allmäligen Erwachen des Selbstbewußtseins sich aber in seinem unabweisbaren Drange verstehen lernt und in dem geistigen Gesammtleben sein eigentliches Ziel erblickt. Ist nun die Naturbasis der Sittlichkeit die Voraussetzung, welche sich der Geist in seinem unendlichen Kreislaufe selbst setzt, um sich aus derselben in lebendiger Vermittelung zurückzunehmen, ist die Besonderung nur, damit das Allgemeine ein concret Bestimmtes sei, und ist auf der andern Seite das Besondere als Bestimmtheit des Selbstbewußtseins und der Freiheit auch unendlich in sich reflectirt und eine relative Totalität: so ergiebt sich hieraus, daß die Vielheit der verschiedenen Personen nur die Erscheinung der freien in sich besonderten Substanz ist, und daß diese Personen eben sowohl ihrer Endlichkeit als ihrer innern Allgemeinheit wegen sich zur geistigen Totalität zusammenschließen. Die reale Möglichkeit der letzteren liegt daher nicht bloß in den Vielen als solchen, sondern zugleich in ihrem Verhältniß zur sittlichen Substanz und zu der sich aus der substantiellen Besonderung herstellenden concreten Allgemeinheit. Vermöge dieses Verhältnisses sind die Einzelnen nur Glieder und Organe des sich vermittelnden göttlichen Willens und Geistes, als relative Totalitäten aber Selbstzweck und freie Unendlichkeit in sich. Gleichwie nun aber in der moralischen Sphäre der göttliche Wille nicht in

allen Erscheinungsformen des subjectiven Willens, sondern nur in der Form der Idee Wirklichkeit hat, so ist auch in der objectiven Welt nur die der Idee entsprechende Bethätigung der verschiedenen Glieder das Dasein des göttlichen Willens, und das mit dem sittlichen Verhältniß dieser Glieder zu einander und zur an und für sich seienden Totalität gegebene Selbstbewußtsein ist der göttliche Geist zugleich als unendliche Manifestation und als Reflexion in sich. Um diese höchste und concreteste Einheit als absolute Concentration aus aller Besonderung und endlichen Erscheinung zu begreifen, muß man von allen sinnlichen Vorstellungen abstrahiren; selbst die schön gewählten Paulinischen Bilder von einem aus lebendigen Steinen aufgeführten Gebäude, oder einem sich durch Glieder und Gelenke vermittelnden Leibe, so nahe sie der gewöhnlichen Vorstellung die im Unterschiede mit sich identische Idee der Sittlichkeit bringen mögen, entsprechen dennoch insofern den Momenten der Idee nicht, als die besonderen Theile oder Glieder vorzugsweise in ihrem Verhältniß zur Einheit, nicht aber als für sich seiende freie Totalitäten bestimmt sind. Der jenen Bildern zum Grunde liegende Gedanke ist aber die absolute Wahrheit des Geistes, und unendlich tiefer und concreter als die moderne angeblich christliche Vorstellung von einer in sich beschlossenen außerweltlichen Persönlichkeit Gottes, welche bei näherer Betrachtung weder Geist noch Freiheit ist. — Wie sich nun die in der subjectiven Sphäre gesetzte Einheit des göttlichen und menschlichen Willens, die Liebe als das Band aller sittlichen Vollkommenheit, praktisch und objectiv darstellt, indem sie aller Pflichterfüllung und Tugend erst die höhere göttliche Weihe ertheilt, wurde schon im zweiten Abschnitte zur Erläuterung und Ergänzung der subjectiven Seite der Idee auseinandergesetzt. Wir wenden uns daher sofort von der einfachen Gliederung der religiös-sittlichen Idee zu dem Gebiete ihrer endlichen Erscheinung, auf welchem der denkenden Betrachtung bedeutende Schwierigkeiten begegnen.

2. Die endliche Erscheinung der religiös-sittlichen Idee.

Die endliche Erscheinung besteht hier darin, daß die in der Idee gesetzte Einheit der beiden Momente aufgehoben ist. Sofern dieselben aber erscheinen, sind sie überhaupt vorhanden, nur nicht in der wahrhaften Verknüpfung. Diese fehlt entweder auf beiden Seiten, indem sowohl der sittliche Gesammtgeist als auch der Wille der besonderen Subjecte auf einer untergeordneten Entwickelungsstufe stehen, wie es bei allen vor- und nichtchristlichen Völkern der Fall ist, relativ bei gewissen Entwickelungsstadien des Christenthums selbst, der Sittlichkeit unlängst bekehrter, roher Völker, oder in Perioden einer allgemeineren Entartung. Der sittliche Werth des Einzelnen ist bei dieser Voraussetzung nach dem Maßstabe der objectiven Sittlichkeit zu beurtheilen; diese ist aber entweder eine unvollkommene Gestalt des Sittlichen, wie alle vorchristliche Gottesfurcht und Tugend, oder sie enthält auch solche Elemente, welche von einem höheren Standpunkte aus als Unsittlichkeit betrachtet werden müssen, in ihrem historisch gegebenen Zusammenhange aber nicht als solche galten, wie manche Gräuel des heidnischen Cultus, Menschenopfer, sinnliche Ausschweifungen, oder Sclaverei, Herabwürdigung des weiblichen Geschlechts, Grausamkeit u. s. w. Hiervon zu unterscheiden sind solche Elemente, welche auch auf ihrem historischen Boden als Unrecht, Verbrechen und Unsittlichkeit gelten; denn hierbei tritt die subjective Willkür der objectiven Seite entgegen, und es findet eine doppelte Unangemessenheit der Erscheinung zur Idee Statt. Oder es läßt sich der andere Fall setzen, daß die Einheit der Momente der Idee bloß auf der subjectiven Seite aufgehoben ist, daß also die besonderen Subjecte innerhalb eines der Idee der Sittlichkeit entsprechenden Gemeinwesens ihre Stellung als Glieder des Gesammtorganismus entweder gar nicht, oder unangemessen ausfüllen, und damit zu demselben theils in ein negatives Verhältniß des Nicht-Sittlichen, oder in eine positive Opposition des Unsittlichen treten. Es können nämlich Individuen durch

mancherlei Verhältnisse, welche nicht von ihrer Willkür abhängig sind, der lebendigen Circulation des objectiven Geistes äußerlich zu stehen kommen, so daß sie mehr von der natürlichen als der sittlichen Seite der Gesammtbewegung getragen werden und dieselbe auch nur nach jener Seite fördern. Ein solches Verhältniß einzelner geistig todter Individuen setzt freilich einen unvollkommenen Zustand des allgemeinen sittlichen und religiösen Lebens voraus, da dieses auch seine extremen Glieder durchdringen und dieselben sich aus der endlichen Zerstreuung geistig aneignen und einverleiben soll; diese Aufgabe ist jedoch der Erfahrung zufolge auch von den am besten organisirten Staaten und kirchlichen Vereinen noch nicht vollständig gelöst, und läßt sich vielleicht wegen der Endlichkeit vieler Verhältnisse des bürgerlichen Lebens nie ganz befriedigend lösen. Jedenfalls müssen wir aber eine solche Form des Nicht-Sittlichen in der christlichen Gemeinschaft als im Verschwinden begriffen ansehen, da keine innere Unmöglichkeit der Naturüberwindung durch zunehmende intensive Bethätigung des sittlichen Geistes vorhanden ist. Viel größer ist das Gebiet des durch die Willkür der Individuen gesetzten Unsittlichen, welches in die subjective Innerlichkeit reflectirt den Charakter des Bösen oder der Sünde hat. Die verschiedenen Seiten des Widerspruchs, welchen auf dem moralischen Gebiete die Sünde bildet, sind hier in objectiver Bestimmtheit gesetzt, so daß die Unsittlichkeit eben sowohl im Gegensatz zu den objectiv-sittlichen Mächten steht als eine verkehrte subjective Einheit ist, eine Störung der immanenten Entwickelung der substantiellen Sittlichkeit des Individuums. Es gehört aber nicht nothwendig zum Begriffe des Unsittlichen, daß jeder bestimmte Willensact oder jede zusammenhangende Reihe mehrerer Acte in sich reflectirt und als Sünde gewußt und gefühlt werde; vielmehr richtet sich hier die Bestimmung des Unsittlichen nach der Natur des Sittlichen. Wie nämlich das letztere durch fortgesetzte Bewegung des Willens in seinem Elemente zur zweiten Natur wird, so daß mit allen besonderen Acten zwar das Selbstbewußtsein des Zweckes und der

freien Realisirung desselben gegeben ist, aber nicht immer in sich reflectirt oder in abstract-moralischer Weise, indem sich das Subject darin immer der Schranke der subjectiven Seite gegen die objective bewußt und der Strom der concreten Freiheit irgendwie gehemmt würde: so wird auch das Unsittliche zur Gewohnheit, der Conflict der Seiten des moralischen Selbstbewußtseins, wenngleich im Allgemeinen dabei vorausgesetzt, tritt auf kürzere oder längere Zeit zurück, ohne daß dadurch das sträfliche Wesen der unsittlichen That selbst wegfiele. Was nun im Besondern unsittlich ist, ergiebt sich aus der concreten Idee der sittlichen Weltordnung, nämlich jede willkürliche Opposition gegen irgend eine Bestimmtheit ihrer organischen Gliederung. Die nähere Bestimmung und Classificirung des Unsittlichen richtet sich daher nach dem System des Sittlichen, und der häufig in Willkür ausartende Formalismus der abstract-moralischen Reflexion, welche sich eben sowohl Gewissensscrupel über bloß eingebildete Sünden machen als sich auch in Opposition zu objectiv-sittlichen Mächten auf die abstracte Innerlichkeit des Gewissens zurückziehen kann, wird durch die substantielle Nothwendigkeit des Sittlichen beschränkt und innerlich begründet. — Betrachtet man nun in dieser Weise den besondern Willen in seinem Gegensatze zu dem objectiv-allgemeinen, so liegt die Meinung nahe, daß das Moment der endlichen Erscheinung nur in den ersten, nicht in den zweiten hineinfalle, daß also der objective Geist eine gediegene, feste Einheit bilde, gegen welche die Willkür der Einzelnen nur äußerlich heranstürmt, ohne in dieselbe wirklich einzudringen und sie in den Proceß der subjectiven Erscheinung hereinzuziehen. Allein, wenn man bedenkt, daß der objective Wille nur in dem subjectiven Realität hat, und zwar nicht in dieser oder jener Besonderheit, sondern in der sich ergänzenden Totalität der Individuen, und daß kein Einzelner die ihm gestellte Aufgabe der Sittlichkeit ganz löst, da die Allgemeinheit der Sünde auch eine entsprechende Allgemeinheit der Unsittlichkeit involvirt: so wird man den äußerlichen Gegensatz beider Seiten aufgeben und die endliche Erschei-

nung auch über den objectiven Willen ausdehnen müssen. Sind alle Bürger des Reiches Gottes auf Erden auf irgend eine Weise mit sich selbst und mit einander im Kampf begriffen, so ist das Reich selbst ein kämpfendes, treten die Glieder in den Wechsel der endlichen Erscheinung ein, so auch der Leib. Da nun die Willkür, vermöge welcher die Idee zur endlichen Erscheinung wird, die Bedingung der wahrhaften Freiheit ist, so ist auch die an und für sich seiende Idee der Sittlichkeit durch ihre endliche Erscheinung vermittelt und bedingt, und muß als die in der Erscheinung sich erhaltende und aus derselben frei resultirende substantielle Nothwendigkeit gefaßt werden. So wenig nun die concrete Allgemeinheit der Weltordnung wegen dieser Erscheinungsform eine bloß subjective Anschauung ist, so gewiß ist dieselbe dennoch in reiner Weise, d. h. aus aller endlichen Erscheinung in sich concentrirt, nur für den Gedanken und Glauben vorhanden. Denn die Erscheinung als solche stellt gleichmäßig den Proceß des Nothwendigen und Zufälligen, des Sittlichen und Unsittlichen dar; das Ganze bewegt sich zwar nach gewissen Gesetzen der physischen und sittlichen Welt, und der feste Knochenbau des Organismus erhält sich bei aller willkürlichen Bewegung und Veränderung der weicheren Theile, der allgemeine Geist schließt sich auch zu gemeinsamen sittlichen Thaten zusammen, und alle Epoche machenden welthistorischen Bewegungen sind mehr oder weniger aus solcher Concentration zu erklären: aber die concrete Totalität ist schon wegen des zeitlichen und räumlichen Auseinanderfallens der Momente in der empirischen Sphäre unmöglich, und die Erscheinung hebt sich nur so zur Idee auf, daß sie sich selbst auf continuirliche Weise forterzeugt, beide Seiten also nur durch gegenseitige Vermittelung da sind. Das Unwandelbare, Ewige und Allgemeine liegt nicht hinter der zufälligen Erscheinung, oder in einem bestimmten, etwa zukünftigen, Zeitraume ihrer Entwickelung; sondern es ist die beständige Rückkehr der Erscheinung in das substantielle Wesen, welche nach den verschiedenen Standpunkten der historischen Entwickelung bald ab-

stracter, bald concreter gestaltet ist. Diese höhere Wahrheit des Endlichen, dieser heilige Wille, welcher still und großartig, richtend und beseligend in allem Menschlichen waltet, ist nur für das Auge des Geistes, weil er die an und für sich seiende Idee selbst ist, und die einzelne Person nur vermöge ihrer Identität mit derselben jenes Bewußtsein des Wahrhaften und Ewigen als ihr eigenes höheres Selbstbewußtsein haben kann. — Wie nun aber für das Individuum Religion und Sittlichkeit durch seinen Zusammenhang mit der menschlichen Gemeinschaft vermittelt ist, sowohl überhaupt, da Religion und Sittlichkeit unzertrennlich verbunden sind und die Basis des objectiven Geistes voraussetzen, als auch nach der bestimmten Entwickelungsstufe, sofern der Einzelne aus dem Gesammtbewußtsein seiner Zeit nur so heraustreten kann, daß er damit zugleich den Uebergang zu einem andern Stadium eröffnet: so kommt auch das Unsittliche nach beiden Beziehungen durch Beispiel und Verführung zunächst äußerlich an den subjectiven Willen heran, und dieser geht von irgend einer Seite in die traditionelle Gesammtmasse desselben ein, erhält oder erweitert dieselbe und pflanzt sie an Andere fort. Diesen gewöhnlichen Verlauf der Ansteckung und Ueberlieferung der Sünde setzt die Erzählung der Schrift schon in die Urzeit zurück, indem sie von der Schlange als der personificirten Verführung die erste Veranlassung zur Sünde ableitet. Wir sahen aber schon bei der Betrachtung der moralischen Sphäre, daß das Subject Nichts in seinen Willen aufnehmen kann, was nicht an sich seine eigene Bestimmtheit ausmacht; sowohl der objectiven Sittlichkeit als der objectiven Unsittlichkeit gegenüber behauptet das Subject vermöge der inneren Unendlichkeit der Selbstbestimmung seine relative Selbständigkeit, und das Verführtwerden ist zugleich ein Sichverführenlassen. In der Erscheinung stellt sich freilich dieses Verhältniß vielfach verwickelter, als in der einfachen Theorie. Wie der Einzelne häufig ohne eigentliche Selbstbestimmung in die substantielle Gewohnheit des Sittlichen eingeführt wird, so wird er auch umgekehrt von Unsittlichkeit und Laster umstrickt; ja fast

zu allen Zeiten hat es Sünden gegeben, welche unter beschönigenden Namen den Schein der Tugend erheuchelten und in der öffentlichen Meinung nicht zur Schande gereichten. Bald war rohe Grausamkeit, wie bei den Römischen Gladiatorenspielen, bald raffinirte Wollust, Frechheit, geistlicher Hochmuth u. s. w. an der Ordnung; das öffentliche Urtheil wurde durch die Gewohnheit der Sünde verkehrt, die allgemeine Gesinnung verpestet, und mancher Einzelne, welcher sich unter anderen Umgebungen und Einflüssen gewiß auch anders entwickelt haben würde, fiel als Opfer der Gesammtschuld seiner Zeit. Die Moralisten, welche den subjectiven Willen isoliren und sich an die innere Möglichkeit der wahrhaften Selbstbestimmung unter allen Umständen halten, können hier leichter mit ihrem Urtheile fertig werden; bedenkt man aber, daß die Dialektik der moralischen Seite durch die sittliche bedingt ist, und jene Möglichkeit dadurch erst zu einer realen wird, so muß man in Ansehung der Zurechnungsfähigkeit und Schuld an die verschiedenen Subjecte einen relativen Maßstab legen. Der absolute Maßstab kann und muß daneben bestehen, da Sünde und Unsittlichkeit an und für sich bleiben, was sie sind, wie auch die subjective Vermittelung dabei beschaffen sein mag; durch denselben wird aber nur das allgemeine Wesen der Unsittlichkeit, durch den relativen dagegen der besondere Antheil des subjectiven Willens angemessen bestimmt. Die Frage nach der Nothwendigkeit des Unsittlichen überhaupt hängt mit der Untersuchung über die Nothwendigkeit des moralischen Bösen genau zusammen und muß mit der früher erörterten Beschränkung ebenfalls bejaht werden; in Ansehung des sittlichen Gebietes ergab sich uns aber das Resultat, daß die vor dem Erwachen des moralischen Selbstbewußtseins stattfindende Unangemessenheit des subjectiven Willens zu der objectiven Forderung, also die noch unwillkürliche Unsittlichkeit, der Naturbestimmtheit angehöre, dagegen die mit dem Wissen des Guten und Bösen eintretende sündige Gewohnheit, also Laster aller Art und überhaupt alle zur Gesinnung und Handlungsweise wer-

dende Unsittlichkeit, nichts innerlich Nothwendiges sei. Nur solche Momente des Unsittlichen, von denen auch das Leben der Besten nicht frei ist, können als nothwendig angesehen werden; dieselben sind zwar nach Temperament, Charakter, Stellung und Zeitalter der Einzelnen sehr verschieden, und berühren so die meisten Gebiete der Thätigkeit und objectiven Freiheit; aber eigentliche Laster und Verbrechen dürfen keinenfalls zu ihnen gezählt werden. Nach dem Gesetze der Erscheinung dagegen, welchem die Willkür und Sünde auch in ihrer objectiven Gestaltung, als verkehrte Richtung ganzer Zeitalter, als Fluch und Gesammtschuld, unterworfen bleibt, entwickelt sich alle Unsittlichkeit aus den in der Bethätigung der Willkür gegebenen Bedingungen auf nothwendige Weise, und es ist die Aufgabe der pragmatischen Geschichtsschreibung und Biographie, den zureichenden Grund auch für solche Erscheinungen aufzusuchen.

Gehen wir nun an die schwierige Aufgabe, das Verhälthälniß des göttlichen Willens zu der objectiven Weltordnung näher zu bestimmen, so findet hier zwar bei Allen, welche an einen lebendigen Gott glauben, kein Zweifel darüber Statt, daß die Weltordnung im Ganzen und Großen, sowohl nach ihrem substantiellen Grunde, den sittlichen Verhältnissen selbst, als nach ihrer Entwickelung, auf die Leitung der göttlichen Vorsehung zurückgeführt werden muß. Diese Erkenntniß hält sich aber an das Abstract-Allgemeine, welches, von der endlichen Erscheinung abgelöst, nur dem Gedanken und Glauben gegenübertritt; da sich aber die Idee nothwendig durch die Erscheinung vermittelt, so muß auch das Verhältniß des göttlichen Willens zu der letzteren näher bestimmt werden. Wir finden hier wiederum zwei einander entgegengesetzte Verstandesansichten: nach der einen bethätigt sich der göttliche Wille im Ganzen nur, sofern er auch alles Einzelne wirkt, da beide Seiten in der wirklichen Erscheinung unzertrennlich verbunden sind; nach der andern dagegen ist die Weltordnung auf die menschliche Freiheit berechnet, und Gott wirkt darin nur dasjenige, was auf die menschliche Freiheit als solche nicht

zurückgeführt werden kann, also alles Nothwendige, Naturbestimmtheit, Anlagen, den Zusammenhang der Individuen in Zeitaltern und an bestimmten Orten, die Gesetze, nach welchen sich die Freiheit entwickelt, auch Offenbarungen und den durch außerordentliche Gesandte Gottes gegebenen sittlichen Impuls. — Die erstere Ansicht ist, consequent durchgebildet, ganz deterministisch; sie hat sich auch an die Prädestinationslehre angeschlossen und bildet in der neueren Auffassung derselben eine ihrer Hauptstützen, findet sich aber außerdem in der volksmäßigen religiösen Betrachtung der Geschichte und des Lebensganges Einzelner, nur nicht consequent durchgeführt. Obgleich diese Ansicht, wenn man ihren metaphysischen Hintergrund näher untersucht, auf demselben abstracten Pantheismus beruht, den wir oben an der moralischen Seite der Prädestinationslehre nachgewiesen haben: so sind dennoch Viele, welche den theoretischen oder philosophischen Pantheismus nicht weit genug von sich weisen können, dieser praktischen, zum Theil viel roheren, Form desselben zugethan. Da soll Gott ganz zufällige Umstände, wenn sie nur eine teleologische Beziehung zulassen, grade so gefügt haben; selbst Laster und Verbrechen werden nach solchem Gesichtspunkt in ihrer empirischen Bestimmtheit, daß sie grade durch diese Personen, in dieser Zeit, unter diesen Umständen eintreten mußten, von der Vorsehung abgeleitet. Die menschliche Freiheit will man deshalb nicht leugnen, ja man hat öfter eine ganz Pelagianische Vorstellung von derselben, verfährt aber inconsequent, sofern man in der unbestimmt-allgemeinen Anschauung von der göttlichen Vorsehung und dem Zusammenfassen einer Reihe einzelner Erscheinungen zur Reflexionsallgemeinheit bestimmter, endlicher, Zwecke die nothwendige Vermittelung des göttlichen Willens durch die subjective Freiheit übersieht und den endlichen Zweck in keinen organischen Zusammenhang mit dem absoluten setzt. Der Glaube hat allerdings, wie sich später deutlicher zeigen wird, ein Recht, auch da einen göttlich geordneten Zusammenhang menschlicher Dinge vorauszusetzen, wo sich derselbe der bloßen Reflexion entzieht; wird

aber die unbestimmte Anschauung des Glaubens theoretisch und wissenschaftlich zum Determinismus fixirt, so geht die Freiheit des Glaubens dabei selbst zu Grunde. Diejenige Form des Determinismus, welche Atheismus, Materialismus, oder einen ganz abstracten Deismus zur Voraussetzung hat, und die den menschlichen Willen bestimmende Macht nicht in der göttlichen Vorsehung, sondern in den endlichen Ursachen erblickt, können wir hier übergehen, da diese oberflächliche Ansicht durch die bisherige Entwickelung der göttlich-menschlichen Freiheit hinlänglich widerlegt ist. Beschränken wir uns auf die Form des Determinismus, welche sich an die Prädestinationslehre schließt und den göttlichen Willen als die Alles und jedes Einzelne bestimmende Macht ansieht, so müssen wir zunächst alle Momente des concreteren Standpunktes der Idee gegen dieselbe geltend machen, welche wir bei dem subjectiven Verhältniß der Seiten erörterten. Da sich kein einzelnes Subject dem göttlichen Willen entziehen kann, mag derselbe auf substantielle Weise als Wille der Nothwendigkeit, oder als Gesetz der Erscheinung, oder als wahrhafte Freiheit und Geist wirken: so bethätigt sich der göttliche Wille auch in dem Einwirken der vielen Subjecte auf einander, mögen dieselben als Einzelne oder als Gemeinschaft gedacht werden. Zu dem inneren subjectiven Verhältniß, in welchem Jeder zu Gott an sich oder wirklich steht, kommt also ein objectives als wesentliche Ergänzung und Vermittelung der subjectiven Seite hinzu; Gott offenbart seine Liebe und Gnade wie seinen Zorn auch auf diesem Wege, und es wäre eine abstracte und inconsequente Ansicht, wenn man alle inneren Wirkungen auf den subjectiven Willen nur Gott, und alle von außen kommenden nur Menschen zuschreiben wollte. Denn steht Gott zu Allen in einem irgendwie bestimmten inneren Verhältniß, so muß sich dasselbe auch objectiv realisiren, und umgekehrt muß sich die innere Seite als Reflexion der Objectivität in das subjective Selbstbewußtsein durch die Objectivität vermitteln. Da nun aber die wirkliche Freiheit, wie dieselbe in die sittliche Welt heraustritt, nur als Einheit oder als

Widerspruch des göttlichen und des subjectiv-menschlichen Willens gedacht werden kann: so wirkt Gottes Wille von der objectiven Sphäre aus nie abstract für sich, sondern immer in der Vermittelung der menschlichen Freiheit auf die einzelnen Subjecte ein. Es kommen daher hier alle Seiten der Idee und ihrer endlichen Erscheinung in Betracht: die Naturbestimmtheit als innere und äußere Schranke des endlichen Willens, die innere Nothwendigkeit der sittlichen Substanz, die menschliche Willkür und Unsittlichkeit, das Gesetz der Erscheinung der Freiheit, und die wahrhafte göttlich-menschliche Freiheit. Unmittelbar, d. h. abgesehen von der Vermittelung der Natur und des endlichen Willens wirkt Gott gar Nichts, mittelbar Alles, aber in einem so verschiedenen Sinne, daß Vieles, namentlich alle Erscheinungen der menschlichen Willkür als solcher, nur uneigentlich auf seinen Willen zurückgeführt werden kann. Mit der Behauptung: Gott fügt entweder alles Einzelne, oder gar Nichts, umgeht man nur auf eine abstracte und bequeme Weise die Aufgabe, die Möglichkeit der in dem willkürlichen Spiel der Erscheinung sich erhaltenden höheren Einheit zu erkennen und in der Wirklichkeit nachzuweisen. Die Vorstellung von der göttlichen Vorsehung und Bestimmung hebt sich aber in der That auf, wenn Alles und Jedes bestimmt ist, weil damit der Unterschied und Gegensatz des Bestimmten und Willkürlichen, des göttlichen Zweckes und der endlichen Vermittelung, aufgehoben, und die ganze Breite des Endlichen unmittelbar als Inhalt in den göttlichen Willen geschoben wird. Der Gegensatz fiele allein in die menschliche Meinung; sie wäre der allgemeinen Nothwendigkeit gegenüber das Willkürliche, aber nur scheinbar, da ja auch sie bestimmt sein müßte, zumal in ihrem Verhältniß zum Willen, mithin ihre Selbsttäuschung ebenfalls etwas Nothwendiges wäre. Der Glaube an die Vorsehung hat nur dann concreten Gehalt, wenn man dieselbe in der Form der sich durch die Erscheinung vermittelnden Idee faßt, also eben so wenig als allgemeine Nöthigung, allumfassendes Geschick, als auch als abstracten außerhalb des menschlichen Willens

bleibenden Rathschluß. Als wirklicher Geist bethätigt sich die Vorsehung durch alle Personen und alle Thaten, in denen die Idee des Guten Wirklichkeit gewinnt: alle Anregung, Förderung, Liebe, welche dem Einzelnen auf seinem Lebenswege von den lebendigen Organen des göttlichen Willens zu Theil wird, ist Liebe und Gnade Gottes selbst. Umfang und intensive Bedeutung derselben sind bedingt durch das Verhältniß, in welchem die relative Totalität zur absoluten Idee steht; die welthistorischen Personen, welche mit schöpferischer Energie die Entfaltung der sittlichen Idee in weiteren Kreisen förderten, gelten mit Recht als göttliche Gesandte im engeren Sinne des Wortes, und Christus steht wiederum unter ihnen als Mittelpunkt der Weltgeschichte, als Offenbarer und Wirklichkeit der urbildlichen Idee, einzig da, er ist die persönlich gewordene Liebe und Gnade Gottes an und für sich. Auf dem Standpunkte der sittlichen Idee bestimmt sich die Würde eines Jeden nach dem, was er für die Realität des Reiches Gottes leistet; der Einzelne darf aber nicht atomistisch, aus dem Totalzusammenhange der sittlichen Weltordnung herausgerissen, betrachtet werden, da sein Werk als Realität des göttlichen Willens an und für sich ein Moment jener Totalität ist, und nur die subjective mehr zufällige Erscheinungsform dem Individuum als solchem angehört. Es giebt zwar in der Weltgeschichte geringe Veranlassungen zu großen Katastrophen; diese konnten sich dann aber auch aus unzähligen anderen Veranlassungen entwickeln, und diese Veranlassung steht in einem zufälligen Verhältniß zum Erfolge. Was aber durch eine außerordentliche Persönlichkeit gewirkt wird — und dahin gehören alle geistigen und sittlich-freien Gestaltungen des objectiven Geistes — steht mit dem Erfolge in einem immanenten, substantiellen Zusammenhange; es ist die Eine sich selbst wissende und wollende Idee, welche in der Einen und in den vielen durch dieselbe angeregten Personen sich Realität giebt, in allen aber nur, sofern sie nicht abgesondert dastehen, sondern für einander sind und ihr persönliches Selbstbewußtsein wie ihre persönliche Freiheit

in der Einheit mit dem sittlichen Gesammtgeiste haben. Fragen wir nun, wie der Wille des Einzelnen durch den von verschiedenen Seiten auf ihn einwirkenden sittlichen Geist, und damit zugleich durch Gott, bestimmt wird, so kann die Vermittelung der subjectiven und objectiven Seite der Idee, weil beide Freiheit sind, auch nur als eine freie gedacht werden; das Bestimmtwerden ist wesentlich Selbstbestimmung, der Ruf der Gnade, welcher von der religiös-sittlichen Gemeinschaft aus an den Einzelnen ergeht, findet im Innern Anklang oder wird verworfen, je nachdem die Vermittelung der subjectiven Seite sich gestaltet. In dieser Sphäre der wirklichen Freiheit findet daher auch hier kein Determinirtwerden Statt, das nicht zugleich Selbstbestimmung wäre. Da sich nun der göttliche Wille in der Form der wirklichen Freiheit nur auf jenem Gebiete offenbart und bethätigt, so ist auch von hier aus angesehen die Vorstellung von einer unwiderstehlich wirkenden Gnade unstatthaft. Der freie Geist ist aber, wenn auch die vorzüglichste, dennoch nicht die einzige Form göttlicher Wirksamkeit. Es kommt ferner die Naturbestimmtheit in Betracht, welche sich auf sittlichem Gebiete näher bestimmt als substantielle Grundlage des sittlichen Geistes. Wie nach der subjectiven Seite der Thätigkeit der Einzelne das Gute nur in der durch seine Anlagen, Kräfte, sein Temperament bedingten Bestimmtheit realisiren kann, so nach der objectiven Seite nur mit der durch Zeitalter, Volkscharakter, Umgebung, Gelegenheit gesetzten Schranke. In dieser Abhängigkeit der persönlichen Freiheit von ihrer Naturbasis und den empirisch gegebenen Verhältnissen besteht ihre Endlichkeit, Bestimmtheit, und sofern dieselbe auf die göttliche Anordnung zurückgeführt wird, so übt Gott eine aller freien Bethätigung vorangehende Bestimmung auf den menschlichen Willen aus, und dieser erscheint von dieser Seite schlechthin abhängig und damit unfrei (Röm. 9, 10—12.). Die mit dieser Schranke dem Subjecte gestellte Nothwendigkeit begründet aber seine Individualität, welche eben in der endlichen Bestimmtheit liegt, die an dem Dasein des allgemeinen Begriffes der

Freiheit haftet. So nothwendig die particulare Bestimmtheit der sittlichen Substanz für das Zusammenwirken der vielen Subjecte zu dem aus den Unterschieden sich herstellenden Gesammtzwecke ist, eben so wesentlich ist auch die objective Bestimmtheit für die historische Entwickelung der sittlichen Weltordnung. Die menschliche Freiheit ist nach beiden Beziehungen keine absolute, auch ihre Voraussetzung sich selbst setzende Selbstbestimmung, sondern nur die freie Bewegung auf dem Grunde ihrer Voraussetzung und in dem ihr angewiesenen Elemente. Diese Schranke enthält aber die Bedingung der wirklichen Freiheit, sofern sie die lebendige Bewegung des Willens in sich, die energische Negation des unmittelbaren Willens, den Unterschied und Gegensatz des besondern und des an und für sich seienden Willens, und den Fortschritt der persönlichen und objectiven Freiheit möglich macht. Der objective Wille bedarf daher zu seiner eigenen concreten Wirklichkeit einer unendlich verschiedenen Bestimmtheit der Individuen, und diese sind nur diese bestimmten Subjecte, sofern sie durch ihre Schranke von einander geschieden sind. Daher muß jene Abhängigkeit der individuellen Freiheit als nothwendige Bedingung, welche sich die unendliche Idee selbst stellt, auch als eine göttliche Anordnung betrachtet werden. Allein in ihrer endlichen Erscheinung kann sie nicht schlechthin auf Gott zurückgeführt werden, weil sie durch die menschliche Willkür vielfach vermittelt ist. Gattungsproceß, Ehe, Familien- und Volksleben sind zwar im Allgemeinen unabhängig von der Willkür der Subjecte und in dieser substantiellen Nothwendigkeit durch den göttlichen Willen der Nothwendigkeit gesetzt; daß nun aber das Individuum grade aus der Verbindung dieser Aelteren hervorgeht, grade in dieses Familienleben, in diese Umgebung u. s. w. eintritt, kann nur mittelbar von Gott abgeleitet werden, zumal, wenn sich in den verschiedenen Kreisen dieser Vermittelung Verstöße gegen die göttliche Ordnung finden, ein Kind z. B. einer unsittlichen Verbindung sein Dasein verdankt, von den Aeltern verlassen und dem Zufall preisgegeben wird u. s. w. Die Naturbestimmtheit

des Kindes ist in solchen Fällen durch die Sünde vermittelt, und der göttliche Wille bethätigt sich dabei nur als das Gesetz der Erscheinung, welchem sich keine Sphäre des Daseins entziehen kann. Noch mehr Einfluß gewinnt die Willkür auf die weitere Entwickelung, die Erziehung, das Schicksal des Einzelnen; wer hier alle objectiven Einflüsse auf den Einen als göttliche Fügung ansehen wollte, müßte consequent alle menschlichen Willensacte als Bestimmung ansehen und damit die menschliche Freiheit aufheben. Unterscheidet man auf diese Weise in aller endlichen Erscheinung die substantielle Seite der Nothwendigkeit und göttlichen Anordnung von dem Zufälligen der Erscheinung selbst, so darf man auch in dem ungünstigen Verhältniß des Individuums zu dem sittlichen Geiste kein Zeichen göttlicher Verwerfung erblicken. Da Gott, um die wahrhafte Freiheit möglich zu machen, auch ihr zufälliges Dasein überhaupt angeordnet hat, und da er kraft des Gesetzes der Erscheinung das Spiel der Willkür nicht durch ein eben so willkürliches Hineingreifen aufheben kann: so ist in seinem ewigen Rathschluß allerdings vorhergesehen und bestimmt, daß in der irdischen Entwickelung manche Keime nicht zu einer angemessenen Entwickelung gelangen, andere bei der Nothwendigkeit des Bösen und der in der menschlichen Gemeinschaft eintretenden Verführung eine falsche Richtung erhalten und dem Reiche Gottes verloren gehen würden. Aber einen förmlichen Rathschluß über die Verwerfung des Einzelnen könnte man nur dann in Gott annehmen, wenn man alle Momente, welche wir oben bei dem Verhältniß Gottes zu dem Bösen als das Gott gegenübertretende Andere kennen lernten, unmittelbar in den göttlichen Willen verlegte. Um die Prädestinationslehre von dieser Seite zurückzuweisen, pflegt man Präscienz und Prädestination zu unterscheiden, auf die subjectiv-menschliche Freiheit großes Gewicht zu legen und zu sagen, Gott habe nach seinem untrüglichen Vorherwissen der freien Handlungen den Einzelnen dahin gestellt, wo ihm auch die Möglichkeit gegeben sei, sich der jedesmaligen Entwickelungsstufe und seinem besonderen

Berufe angemessen auszubilden. Allein jene Unterscheidung von Vorherwissen und Vorherbestimmen enthält einen inneren Widerspruch, sofern das Vorherwissen in Ansehung des Einzelnen und die von demselben abhängige Stellung desselben in der Gesammtheit der Erscheinung immer schon die Bestimmtheit aller Anderen voraussetzt, so daß man einen Cirkel beschreibt, wenn man alle Einzelnen in jener Weise zu der Totalität in Beziehung setzt; die innere Entwickelung der Freiheit aber ist durch den objectiven Boden so bedingt, daß sie nach der moralischen Seite ohne den Impuls der sittlichen gar nicht lebendig wird. In einem wohlgeordneten christlichen Gemeinwesen ist es allerdings fast unmöglich gemacht, daß von dem Hauch des höhern Geistes Einzelne ganz unberührt bleiben sollten; es hat aber auch in dem christlichen Weltalter Zeiten gegeben und giebt noch jetzt christliche Völker, Stämme und Gemeinden, von welchen man das Gegentheil behaupten muß. Bei diesen von der endlichen Erscheinung nur annäherungsweise trennbaren Mängeln wird man an die besondere Erscheinung als solche auch einen relativen Maßstab anlegen müssen, wie dies auf dem allgemeinen welthistorischen Standpunkte, auf welchem die einem Zeitalter und einer Entwickelungsstufe angehörigen Individuen nach ihrem eigenen Zeitgeiste beurtheilt werden müssen, unumgänglich nothwendig ist. Dieser Gesichtspunkt wiederholt sich dann auch bei der endlichen Erscheinung aller Zeiten: die Stufen der Natur, des Gesetzes, der Gnade stellen sich in verschiedenen Modificationen immer von Neuem ein, und die Freiheit der Individuen, welche ohne ihre Schuld einem niederen Standpunkte angehören, soll wenigstens diesem entsprechen. Vergleicht man das Schicksal der Völker, welche Träger der geistigen Offenbarung und Organe des göttlichen Reiches der wahrhaften Freiheit geworden sind, und das Schicksal der Individuen, welchen innerhalb einer solchen Gemeinschaft die göttliche Gnade sogleich von der Geburt an entgegenkommt, mit dem Schicksale der in Naturdienst, Aberglauben, Rohheit und Sittenlosigkeit versunkenen Völker und solcher Individuen,

welche in einem verwahrlosten Zustande aufwachsen: so kann man freilich zu der Meinung veranlaßt werden, daß, alle Bedingungen der Sittlichkeit zusammengefaßt, Gott diese Völker und Individuen erwähle, jene aber relativ verlasse und damit verwerfe. Legt man den specifisch christlichen Maßstab an Alle ohne Ausnahme und theilt sie danach in zwei Klassen, so daß die Einen durch den Glauben an die in Christo offenbarte erlösende Gnade Gottes, oder doch durch eine diesen Glauben anticipirende Richtung des innern Lebens, wie die Frommen des alten Testamentes, selig, alle Anderen aber wegen des Mangels an diesem Glauben in verschiedenen Abstufungen unselig oder verdammt werden, und stellt man sich die Wirksamkeit der göttlichen Gnade als einen unbedingt freien oder willkürlichen Act vor: so muß man allerdings zu jener Ansicht getrieben werden, und darf dieselbe nicht mit Berufung auf die Beschränktheit der menschlichen Erkenntniß, die in die Räthsel der Vorsehung nicht einzudringen vermöge, umgehen wollen. Denn nach den Prämissen ist keine andere Annahme möglich, und die Milderung ihrer das sittliche Gefühl empörenden Härte durch die Hypothese, daß die in dem irdischen Leben Verworfenen in einer andern Welt Gelegenheit zum Glauben und zur Heiligung erhalten und so möglicher Weise Alle beseligt würden, bleibt ein Postulat, welches mit der urchristlichen Vorstellung von den letzten Dingen übel stimmt, und in seiner Verwirklichung zu einem endlosen Progreß führen würde, da ja der Unterschied und relative Gegensatz der Idee und der endlichen Erscheinung als die Bedingung aller wirklichen Freiheit immer von Neuem eintreten müßte. Das Postulat involvirt den Gedanken, daß Gott bei der Leitung der irdischen Entwickelung gegen einen großen Theil der Menschheit ungerecht verfahren, und diesen Fehler in einer anderen Welt wieder gut machen müsse. In der That faßt man aber dabei die verschiedenen Individuen nicht als solche, d. h. in der Bestimmtheit, vermöge welcher sie erst sich von einander unterscheidende Darstellungen des allgemeinen Begriffs der Individualität sind, sondern nach diesem

Begriffe, ihrer ideellen Möglichkeit auf, und postulirt eine andere Weise der bestimmten Realität. Wird ein Individuum unter einem anderen Volke und, in einem anderen Welt- und Zeitalter geboren, so ist es überhaupt nicht mehr jenes bestimmte Individuum. Was nun die historischen Entwickelungsstufen ganzer Völker betrifft, so würde Gott nur in dem Falle ungerecht verfahren, wenn nicht mit jeder Stufe ein bestimmtes Maß von Befriedigung verbunden, und auf der anderen Seite auf der niederen Stufe zugleich ein abstractes Wissen von der reicheren Lebensfülle und Seligkeit der höheren gegeben wäre, so daß die Völker ihren eigenen Zustand nach einem ihnen fremden Urbilde messen könnten, in dessen Anschauung sie sich sehnsüchtig verzehrten. Eine partielle Anticipation des Höheren tritt in der geschichtlichen Entwickelung allerdings ein und bedingt den stetigen Fortschritt; aber mit dem Wissen der Schranke ist diese selbst schon aufgehoben, oder es ist wenigstens die Möglichkeit der Verwirklichung eines höheren Stadiums gegeben. Wenn daher Völker durch Vergleichung ihres religiös-sittlichen Zustandes mit dem eines anderen Volkes zu der Meinung kommen, daß sie bisher, ohne eigene Schuld, von Gott verlassen und versäumt seien, so hebt dieses Bewußtsein die scheinbare Ungerechtigkeit Gottes auch auf; diese kann daher nur gewußt werden, sofern sie im Verschwinden begriffen ist. Tritt aber gar kein Bewußtsein von dem Mißverhältniß des Daseins und einer höheren Forderung ein, so kann auch von keiner Ungerechtigkeit die Rede sein, da diese immer ein Verhältniß zweier Seiten und einen bestimmten Grad menschlicher Empfänglichkeit und Bedürftigkeit voraussetzt. Nicht deshalb ist die Vorstellung von göttlicher Ungerechtigkeit auszuschließen, weil der Mensch Gott gegenüber gar kein Recht habe, Forderungen zu stellen, sondern weil er solche in der That nicht stellen kann, ohne daß zugleich die Möglichkeit der Erfüllung vorhanden wäre. Wenn der innere Drang nach höherer Wahrheit und Freiheit lebendig wird, und der Geist dem Göttlichen nachstrebt, ob er es ergriffe, so ist es ihm auch ein gegenwärtiges und beseligendes

Element, mag es auch in der Anschauung nur die Form der Sehnsucht nach einem fernen Ziele haben. Nach demselben Gesichtspunkte ist auch das Verhältniß der einzelnen Individuen zu dem objectiven Geiste zu beurtheilen. Diejenigen von ihnen, welche zu dem Bewußtsein gelangen, daß sie bisher außerhalb der Circulation des sittlichen Geistes standen, sind eben damit in dieselbe aufgenommen; andere dagegen, welche von dem höheren Leben gar nicht berührt werden, sind in dem Falle der Naturvölker oder der Kinder, welche vor dem Erwachen des Selbstbewußtseins sterben, und können daher mit Gott nicht rechten. Nur muß dabei immer die Vorstellung zurückgewiesen werden, daß die ohne ihre Schuld nicht wiedergeborenen Völker und Individuen in einen Zustand positiver Unseligkeit versetzt werden; ihre Unseligkeit ist bloß die negative und ihnen unbewußte, sofern sie nicht zu dem Genuß der höchsten geistigen Güter gelangt sind. — Schwieriger zu begreifen ist eine andere Seite der endlichen Erscheinung des objectiven Geistes, nämlich die Sünde und Unsittlichkeit, welche als Verführung an den Einzelnen kommt und die häufig noch schlafende böse Lust erweckt und gleich einer ansteckenden Krankheit fortpflanzt. Da das Böse, soweit dasselbe nothwendig ist, nicht ohne göttliche Fügung in die Existenz tritt, so muß auch die Verführung, sofern dadurch die freie Sittlichkeit vermittelt werden soll, in der Weltordnung begründet sein; aber nur so weit, daß der Satz wahr bleibt es müssen Verführungen kommen, doch wehe dem Menschen, durch welchen sie kommen. Die ältere Prädestinationslehre leitet in der Lehre von der Erbsünde, wie wir früher sahen, die objectiv herrschende Sünde wenigstens mittelbar von Gott ab; die Sünde pflanzt sich subjectiv in der Concupiscenz und objectiv in der Verführung fort. Die deterministische Ansicht, welche sich später an jene Lehre angeschlossen hat und alle Momente der Erscheinung von Gott gewirkt sein läßt, damit durch das Ineinandergreifen alles Besondern die Totalität möglich werde, führt das Böse der Erscheinung viel directer auf Gott zurück und kann sich dabei auf

die bekannte Paulinische Stelle von den Gefäßen der Ehre und der Unehre (Röm. 9, 20—23.) berufen, welche nach ihrem einfachen Wortsinne allerdings den consequentesten Determinismus ausspricht, nach der durch den Zusammenhang gegebenen antithetischen Beziehung aber eine mildere Deutung zuläßt und durch andere Aussprüche des Apostels, wie dies jetzt fast allgemein anerkannt ist, limitirt oder gänzlich aufgehoben wird. Läßt man sich freilich diese mildere Deutung hier gern gefallen, so wird man keine gegründete Einsprache erheben können, wenn Andere einen solchen antithetischen und deshalb einseitigen Charakter auch bei anderen Lehrbestimmungen geltend machen, namentlich in Ansehung der Sünde Adams und ihrer Folgen, deren Bedeutung als Antithese zum Erlösungswerke, als unverhältnißmäßig groß geschildert wird (Röm. 5, 12—21.). Jene deterministische Ansicht, welche Gott durch allerlei Fügungen aus dem weichen, widerstandlosen Thon der subjectiven Spontaneität Gefäße entgegengesetzter Art bilden läßt, hebt die Heiligkeit Gottes, die Einheit des absoluten Zweckes und die Idee der Sittlichkeit auf. Ihr gegenüber muß vielmehr bestimmt werden, wie weit die Verführung, welche von Seiten Gottes nur Versuchung ist und ihrer Möglichkeit nach in der Bitte: führe uns nicht in Versuchung, vorausgesetzt wird, zur Vermittelung der sittlichen Weltordnung nothwendig, und wie weit dieselbe menschliche Willkür und zufällige Unsittlichkeit ist. Den Zufall wie überhaupt so auch auf diesem Gebiete leugnen, wie es Manche in übel verstandener Frömmigkeit thun, heißt die objective Seite ohne Ausnahme auf Gott als Urheber zurückführen. Nothwendig ist die Verführung in doppelter Beziehung; theils unabhängig von der menschlichen Willkür als das negative Moment der Sittlichkeit, wie auf dem moralischen Gebiete das Böse das negative Moment des Guten bildet; theils in Folge einer bestimmten Entwickelung der Willkür, sofern es nach dem Gesetze aller Erscheinung nicht anders sein kann, als daß gewisse zu allen Zeiten vorhandene oder gewissen Perioden eigenthümliche unsittliche Richtungen und

Laster durch die menschliche Gemeinschaft allgemein bekannt (den verschiedenen Geschlechtern, Ständen u. s. w. natürlich verschiedene Arten des Unsittlichen) und Veranlassung zu weiterer Sünde werden. Diese zweite Form der Nothwendigkeit ist durch den endlichen Causalnexus begründet und gehört der Erscheinung als solcher an; sie würde aber ohne die erste Form nicht möglich sein. Dessenungeachtet sind beide Arten wohl auseinander zu halten, wie es in ähnlicher Weise auf dem moralischen Gebiete mit den verschiedenen Formen der Nothwendigkeit des Bösen geschehen muß. Das Gesetz der Erscheinung, Gestaltung und Wirksamkeit des Unsittlichen bildet das in aller Willkür sich erhaltende Moment substantieller Vernünftigkeit, also des göttlichen Willens der Nothwendigkeit, welches den unvertilgbaren Trieb hat, sich zur wirklichen, selbstbewußten Freiheit zu entfalten, aber in den Proceß der Willkür hineingezogen wird und darin die Seite der formellen Vernünftigkeit, seinem wahrhaften Wesen nach aber nur das Innere der Erscheinung ausmacht. Widerspruch in sich, verkehrte Vernunft und Freiheit ist das Unsittliche nicht bloß als Opposition gegen den objectiv-sittlichen Geist, sondern auch als Hemmung und Verkehrung seines innern göttlichen Lebensgrundes, welcher in der endlichen Freiheit nicht überhaupt ruht, sondern nur in der Bewegung zur concreten Geistigkeit gebunden ist. Wie die Mächte des physischen Lebens auch in der falschen Richtung, welche ihnen die Willkür gegeben hat, fortwirken, ja vermöge ihrer verkehrten Centralität eine dämonische Gewalt offenbaren, welche die Willkür durch keine Zauberformel bannen kann; so gehen auch die substantiellen Mächte der sittlichen Welt in die Knechtschaft der Willkür und Unsittlichkeit ein und wirken darin das Zerrbild und Widerspiel der freien Idee, behalten aber dabei eine Macht über die Subjectivität als solche, sofern dieselbe durch die Totalität ihrer eigenen Thaten getragen wird und dem an sich vernünftigen und nothwendigen, in der Erscheinung nur zerrütteten, Proceß ihres eigenen Lebens unterliegt. Da nun der göttliche Wille zwar nicht

die Willkür als solche wirkt, wohl aber das in ihr mitgesetzte substantielle Wesen, so ist der Verlauf des Unsittlichen allerdings eine göttliche Fügung, aber kein Rathschluß und wirklicher Wille, und die einzelnen Acte der Sünde und Verführung dürfen nur auf die menschliche Willkür zurückgeführt werden. Von dieser Seite angesehen hat Gott nur die Möglichkeit der Verführung angeordnet, ihr wirkliches Eintreten ist That des Menschen, und ihre durch die Umstände bedingte Nothwendigkeit ein Geschick, welches erst in Folge der Sünde verhängt wird. Die andere Form der Nothwendigkeit der Verführung, welche von der subjectiven Willkür unabhängig ist, liegt in der dialektischen Vermittelung der objectiven Freiheit durch den möglichen und wirklichen Gegensatz, welcher von dem Einzelnen zur Bewährung seiner Freiheit überwunden werden soll. Man hat dabei nicht bloß an Verführung und Ansteckung im eigentlichen Sinne zu denken, welche auch in der Erzählung der Genesis vom Sündenfalle der subjectiv-menschlichen Sünde vorangeht; sondern das objective Böse überhaupt, welches der Einzelne schon vorfindet, und zu welchem er in irgend ein theoretisches oder praktisches Verhältniß tritt, kann ihm zur Versuchung und zum Fallstrick werden. Wie sich nun das Gute in der moralischen Sphäre durch den Kampf des Geistes wider das Fleisch vermittelt, so der sittliche Charakter durch die Ueberwindung der verschiedenen Hemmungen und Widersprüche der objectiven Welt. Der bloß moralische Kampf reicht schon seiner einseitigen Bestimmtheit wegen zur wahrhaften Befestigung einer geheiligten Gesinnung nicht hin; denn die Erfahrung lehrt, daß Manche, welche sich zum Behufe einer höheren Vollkommenheit aus der Welt absichtlich zurückzogen, oder welche vermöge ihres Berufs ein mehr zurückgezogenes und beschauliches Leben führten, und es in der Heiligung und Liebe weit gebracht zu haben schienen, von ihrer eingebildeten Höhe bald herabgezogen wurden, sobald sie im Strome des Lebens ihre Gesinnung bewähren und einen gediegenen Charakter zeigen sollten. Die praktische Liebe, welche in die objective Erscheinung eingeht,

die Welt überwindet und sich unbefleckt von derselben erhält, ist aber erst die wahrhafte Wirklichkeit der Religion selbst. Der Kampf gegen die objective Unsittlichkeit ist daher nothwendig; dann muß aber auch diese Unsittlichkeit als Bedingung des Kampfes und in Beziehung auf denselben etwas Nothwendiges sein. Sofern nun alle integrirenden Momente des geistigen Processes, auch die negativen, durch die immanente Dialektik der Freiheit selbst, nicht erst durch die menschliche Willkür, gesetzt sind, so ist der objective Gegensatz der Sittlichkeit durch Gott angeordnet, wenngleich derselbe nur das negative Moment des concret-göttlichen Willens bildet. Da nun aber das in die Erscheinung tretende Unsittliche immer zugleich durch die menschliche Willkür vermittelt ist — denn zur Unsittlichkeit wird die natürliche Rohheit erst durch den Gegensatz zur Sittlichkeit —, da also die Nothwendigkeit sich hier nicht im äußern Gegensatze zu der Zufälligkeit und Willkür offenbart, sondern nur als aufgehobenes Moment des endlichen Willens erscheint: so läßt sich keine besondere Erscheinung des Unsittlichen als ein Nothwendiges, welches schlechterdings geschehen müßte, nachweisen, also auch keine unmittelbar auf eine göttliche Anordnung zurückführen. Die Nothwendigkeit liegt vielmehr in dem Proceß der endlichen Erscheinung überhaupt, sofern durch denselben die substantielle Sittlichkeit aufgehoben und zur freien Geistigkeit verklärt werden soll. Dazu bedarf es nun aber keineswegs aller in der Welt empirisch vorhandenen Unsittlichkeit; diese tritt bloß nach dem Gesetze der Erscheinung, nicht nach innerer Nothwendigkeit in die Existenz. Es wurde vielmehr schon früher bemerkt, daß nur ein solches Maß davon hieher gerechnet werden darf, als auch den Besten zugeschrieben werden muß; und auch dieses ist nach Zeitaltern und Bildungsstufen verschieden. Laster, Verbrechen und alle gröbere Formen des Unsittlichen können aus der menschlichen Gemeinschaft verschwinden, ohne daß damit die Sittlichkeit aufgehoben würde; zum nothwendigen Gegensatz reichen schon die Schwachheits-, Trägheits- und Uebereilungssünden hin,

welche man gewöhnlich milder zu beurtheilen pflegt. Freilich ist die Welt noch fern von der Zeit, wo die Sünde bis auf diesen Rest überwunden wäre; wir müssen aber dieses mögliche Ziel wenigstens nach der innern Nothwendigkeit des Gedankens und der göttlichen Anordnung zu bestimmen suchen. Da die Willkür bis auf einen gewissen Grad freien Spielraum hat, so läßt sich kein Zeitpunkt mit Nothwendigkeit feststellen, wo sie sich selbst so weit beschränkt hätte; es bleibt dies nur eine wahrscheinliche Annahme, welche der Glaube an die immer größere Energie des göttlichen Geistes und die Bekehrung aller Völker darbietet. Indem man auf solche Weise die unbedingt nothwendige Seite der Dialektik der Erscheinung von der nur beziehungsweise nothwendigen, durch die menschliche Willkür vermittelten, unterscheidet, und zugleich die göttliche Gedanken- und Willensbestimmung, welche man Fügung nennt, in ihrer concreten Erscheinung immer als Einheit der göttlichen Anordnung und der menschlichen Freiheit auffaßt: so ist man dadurch in den Stand gesetzt, einen doppelten Abweg bei der Betrachtung der ganzen empirisch gegebenen Masse des Bösen zu vermeiden, nämlich Alles weder für normal, noch für abnorm zu erklären. Läßt man sich zu der ersten Meinung verleiten, so wird die Idee eines heiligen Willens aufgehoben, und Gott, welcher der Mannigfaltigkeit wegen sein Haus mit Gefäßen von allerlei Art versieht und seinen Willen gleichmäßig in der weltüberwindenden Liebe wie in dem dämonischen Frevel offenbart, thront unter seinen Werken gleich den Bildern mancher Naturgötzen, welche Attribute aus den verschiedenen Reichen der Natur tragen und von gräßlichen und lieblichen Gestalten, von Symbolen des Lebens und des Todes überladen sind. Dabei ist aber eben sowohl die concrete Einheit der Idee als die relative Selbständigkeit der menschlichen Willkür verkannt. Auf Seiten der göttlichen Wirksamkeit ist allerdings kein Zufall vorhanden, und die Weltordnung kann insofern nicht anders sein. Da aber der endliche Wille aus dem Schooße der Substantialität entlassen ist, und da es im Be-

griffe der Willkür und der durch sie vermittelten Freiheit liegt, sich auch anders bestimmen zu können, so könnte und sollte Vieles anders geschehen, und die immanente Entwickelung des absoluten Zweckes schreitet langsamer vorwärts, damit auch die Willkür als Bedingung der wahrhaften Freiheit sowohl für den Einzelnen als auch für die ganze Menschheit freien Spielraum habe. Könnte freilich die Willkür nicht bis auf einen gewissen Grad aufgehoben werden, zeigte die Erfahrung ein solches Uebergewicht des Unsittlichen, daß die Idee nicht hindurchbrechen könnte, so würde eine solche Bestimmtheit der Willkür zur ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Natur gehören, und das Freiheitsbewußtsein wäre Schein. Die Weltgeschichte zeigt aber das Gegentheil; der höhere Zweck realisirt sich in allmäligem, durch die immanente Vernunft der Sache bestimmtem Stufengange, und als Mittelpunkt der Gesammtentwickelung steht die sittlich vollendete Gestalt Christi da, als thatsächlicher Beweis und leuchtendes Vorbild der wirklichen Freiheit und heiligen Liebe. Ist nun aber die Bethätigung der Willkür überhaupt etwas Nothwendiges in dem Sinne, daß es nicht anders sein kann, wenn überhaupt Freiheit da sein soll: so ist der göttliche Wille als ihr Gesetzgeber auch an sein eigenes Gesetz gebunden. Gott kann die verkehrte Richtung des Willens nur so hemmen, wie er es ursprünglich angeordnet hat, nicht durch zufälliges, plötzliches und gewaltsames Hineingreifen. Der Mensch, welcher diese innere Nothwendigkeit des göttlichen Wollens selten gehörig erkennt, postulirt häufig eine solche göttliche Willkür; die Phantasie hat eine große Menge von Mythen und Symbolen geschaffen, um jenes Postulat gegenständlich anzuschauen, und die Ueberlieferung der Geschichte, besonders der ältesten, ist darnach häufig geformt. Die Wahrheit dieser Anschauungen ist aber die in aller Erscheinung an sich waltende Idee, welche zu ihrer Zeit, sobald die in der Weltordnung liegenden Bedingungen sich vereinigen, auch in die Wirklichkeit tritt. Wer diese freie Nothwendigkeit und nothwendige Freiheit des göttlichen Rathschlusses und Willens der

endlichen Willkür und Unsittlichkeit gegenüber erkannt hat, der steht selbst frei da in dem Strudel der Erscheinungen, und beugt sich nicht einem unausweichbaren, unerkennbaren und dennoch anzuerkennenden Geschicke, sondern sein eigenes Denken und sein Wille schließen sich mit der objectiven Vernunft und Freiheit zusammen, gehen selbst in den göttlichen Rathschluß und Willen ein, und sind eben dadurch wahrhaft befreit. Auf religiösem Standpunkte leistet dies der unbeschränkte Glaube, welcher auch da eine verborgen waltende Weisheit Gottes ahnt und zuversichtlich voraussetzt, wo der verständigen Betrachtung der Faden einer heiligen Zweckmäßigkeit abgerissen scheint. — Von diesem höheren Standpunkte der Betrachtung oder des Glaubens aus muß dann auch die andere Einseitigkeit, die Meinung von einer abnormen Entwickelung der Menschheit im Ganzen, als der Idee der göttlichen und menschlichen Freiheit zuwiderlaufend zurückgewiesen werden. Da wir diese Hypothese schon in einem früheren Zusammenhange näher geprüft haben, so brauchen wir hier nur in der Kürze an dieselbe zu erinnern. Das sich in allem Abnormen erhaltende Normale, die unveräußerliche substantielle Nothwendigkeit, welche in aller Willkür als das Gesetz der Erscheinung thätig bleibt, bildet in Gottes Hand den Zügel, durch welchen der endliche Geist ungeachtet seiner scheinbaren Autonomie gelenkt, und seine Bewegung mit einer Schranke umschlossen wird. Dadurch allein ist der höhere Zusammenhang der verschiedenen im Widerspruche begriffenen Momente der endlichen Erscheinung möglich gemacht.

Dem pantheistischen Determinismus gegenüber hat die andere oben angeführte Verstandesansicht, welche die menschliche Freiheit sich selbständig entwickeln, und nur durch die göttlichen Gesetze und eine durch die göttliche Präscienz vermittelte vorherbestimmte Harmonie der besonderen Erscheinungen geordnet und geleitet sein läßt, relative Wahrheit, analog ihrer Berechtigung in der subjectiven Sphäre. Ob nun aber eine solche Trennung des göttlichen und menschlichen Willens, deren Unmöglichkeit wir in

moralischer Hinsicht schon erkannten, bei der Betrachtung der objectiven Weltordnung denkbar sei, hängt von der näheren Gedankenbestimmung der Vorstellungen von göttlicher Präscienz, göttlichen, in der Weltordnung thätigen Gesetzen, und vom göttlichen Geiste ab. Was den ersten Punkt betrifft, so geht man hier von der Differenz von Wissen und Wollen in Gott aus, welche die consequente Prädestinationslehre als identisch auffaßt, schreibt Gott ein untrügliches Vorherwissen aller menschlichen Willensacte zu, und sucht bloß die Folgerung abzuweisen, daß dadurch die menschliche Freiheit aufgehoben werde. Wir haben daher zunächst zu untersuchen, ob die Voraussetzung von einer Trennbarkeit des göttlichen Wissens und Wollens haltbar sei, und dann weiter zu sehen, was ein vom Willen unabhängiges Vorherwissen Gottes für die Erklärung der höheren Einheit des Nothwendigen und Zufälligen in der Entwickelung der Weltordnung leistet. Daß Wissen und Wollen zwei verschiedene Grundrichtungen des Geistes seien, also auch in Gott relativ auseinandergehen, beweist man gewöhnlich dadurch, daß der Mensch Vieles wisse, ohne es deshalb zu wollen, und daß im Besondern Gott das Böse wisse, sofern er es strafe, und dasselbe dessenungeachtet nicht wolle. Ueber dieses Verhältniß beider Seiten der Intelligenz zu einander im Allgemeinen haben wir schon im ersten Abschnitte bei der Erörterung des Begriffes der Freiheit das Nöthige bemerkt; hier müssen wir aber noch, an die Darstellung des Verhältnisses des göttlichen Willens zu der Natur, dem endlichen Geiste und dem Bösen im zweiten Abschnitte anknüpfend, hinzufügen, daß das göttliche Wissen nicht weniger als der göttliche Wille sich auf den verschiedenen Entwickelungsstadien der Offenbarung auch verschieden gestalte. Wer sich Gott nach Analogie eines menschlichen Individuums vorstellt, und ihm alle Eigenschaften des persönlichen Geistes, von der Schranke der Endlichkeit befreit, gereinigt und unendlich vervollkommnet, beilegt, kann freilich mit der göttlichen Allwissenheit bald fertig werden; denn er nimmt das menschliche Bewußtsein, abstrahirt

von den Schranken des Raumes und der Zeit, und läßt dasselbe die objective Welt als allumfassendes Schauen mit absoluter Gewißheit durchdringen. Da der Mensch nun auch Vergangenes und Zukünftiges weiß, ohne es deshalb zum Inhalte seines Willens zu machen, als nur insofern als das Wissen selbst ein willkürlicher und freier Act ist: so dehnt man auch das göttliche Wissen über die ganze Länge und Breite des zeitlichen und räumlichen Daseins aus, während andere, praktische Eigenschaften Gottes, Allmacht, Weisheit, Liebe, an sich halten und ihre unerschöpfliche Fülle nur in einer Reihe successiv auf einander folgender Acte und Gestaltungen offenbaren. Diese Eigenschaften sind nur in ihrer ewigen Substantialität unveränderlich sich selbst gleich, in ihrer Offenbarung oder Wirklichkeit gehen sie in die Unterschiede der Entwickelung ein, resultiren aber zugleich aus denselben zu ihrer ewig gegenwärtigen Identität. Das Wissen Gottes dagegen soll ohne das Moment der unerschöpflichen Substantialität in jedem Moment nur als ein ewig wirkliches, alle mögliche Bestimmtheit einfach in sich zusammenschließendes gedacht werden, so daß dasselbe absolut unveränderlich ist. Hätte man indeß in diese leicht zu bildende abstracte Vorstellung nicht halb unbewußt einiges Mißtrauen gesetzt, so würde man schwerlich jemals die Streitfrage aufgeworfen haben, ob ein solches untrügliches Vorherwissen Gottes die menschliche Freiheit nicht aufhebe. Denn es liegt dabei der Gedanke zum Grunde, daß ein ewiges Wissen auch nur das Ewige, an und für sich Nothwendige, nicht das Zufällige und das Zeitliche als solches zum Inhalt haben könne. Man meinte zwar die Schwierigkeit durch die Formel überwunden zu haben, der menschliche Wille entscheide sich nicht deshalb, weil es Gott untrüglich vorherwisse, sondern weil er sich entscheide, wisse es Gott von Ewigkeit. Diese Formel ist indeß, wie manche ähnliche Formeln, z. B. Gott wolle das Freie als Freies, nur eine oberflächliche Verhüllung der wirklichen Schwierigkeit. Denn geht das ewige Wissen, um ein bestimmtes zu sein, in den zeitlichen Entwicke-

gangsgang ein, weiß es nicht bloß Alles im ewigen Zugleich, wodurch jeder bestimmte Unterschied ausgelöscht, also das Wissen selbst aufgehoben wird: so kehrt die Schwierigkeit, wie das bestimmte Wissen Gottes, welches als solches kein ewiges sein kann, das Zufällige vorherwissen könne, wieder. Weisen wir nun aber das bloße Construiren einer gegebenen populären Vorstellung von der Hand, und suchen die Frage denkend, also in Gedankenbestimmungen, in der Vermittelung der absoluten Idee und des Geistes, zu beantworten: so ist eine solche Trennung Eines Momentes der absoluten Totalität, noch dazu eines endlichen — denn das Wissen oder Bewußtsein von dem Object als einem Andern ist die endliche Seite oder die Erscheinung der Intelligenz — von ihrer concreten Gesammtbewegung eine abstracte und damit unwahre Vorstellung. Im Element der Ewigkeit, als reine Idee gedacht, ist Gott die absolute Erkenntniß und Freiheit zugleich; alle endlichen Gegensätze, auch der des Bewußtseins und seines Objectes, sind aber nur ideel vorhanden. Es kann zwar keine Zeit gedacht werden, in welcher es nicht zu einer wirklichen Offenbarung und damit zum zeitlichen und räumlichen Dasein gekommen wäre; es liegt aber in der nothwendigen Bewegung des Denkens, daß in der ewigen Idee alle empirisch gegebenen Unterschiede und Gegensätze eben nur als ideelle gedacht werden können. Dies ist das wahre Moment der Ansicht, welche das göttliche Wissen als ein schlechthin außerzeitliches, als Wissen der idealen Welt der reinen Ideen, auffaßt. Das Vorherwissen zeitlicher Erscheinungen ist aber damit noch nicht gesetzt, da in der reinen Idee die Schranke des zeitlichen und räumlichen Daseins vielmehr negirt ist, also das Zeitliche als solches darin keinen Inhalt bildet. In der Natur tritt die absolute Intelligenz als das schaffende und erhaltende Princip aller Dinge in die Sphäre des Andersseins ein, unterscheidet sich nicht als Subject und Object, bestimmt sich daher nicht als sich selbst wissende, sich in sich reflectirende Vernunft, und ist deshalb auch nicht Bewußtsein im eigentlichen Sinne des

Wortes. Als Geist dagegen unterscheidet Gott die Natur und den endlichen Geist von sich selbst, weiß dieselben als Objecte und sich selbst als Schöpfer und Erhalter der wirklichen Welt, wie als erleuchtende, heiligende und beseligende Manifestation für den endlichen Geist. Da nun in der Natur Wissen und Wollen Gottes auf unmittelbare Weise, als Proceß der unmittelbaren Idee, gesetzt sind, so müssen sie auch unmittelbar identisch sein. Selbst die Verstandesansicht, welche sie als zwei verschiedene Grundrichtungen des Geistes auffaßt, giebt öfter zu, daß in Beziehung auf die Natur, weil darin Alles schlechthin durch Gott gesetzt sei, und keine Gott gegenüberstehende selbständige Causalität sich bethätige, kein realer Unterschied zwischen dem hervorbringenden Willen und dem Wissen Gottes stattfinde. Einen solchen meint man aber in der Sphäre des Geistes behaupten zu müssen, weil hier der endliche Wille, wenn auch nur als relativ selbständig gedacht, dem göttlichen Geiste gegenübertrete, also Object des Wissens, aber nicht Inhalt des Willens — wodurch der endliche Geist als solcher vernichtet würde — sei. Wie in der Natur Alles durch das göttliche Wissen und Wollen schlechthin bestimmt sei, so sei hier das göttliche Wissen umgekehrt durch die menschliche Freiheit bestimmt, habe den Grund seiner Bestimmtheit im Objecte. Gott weiß daher alle freien Handlungen erst, sofern dieselben eingetreten sind, weiß sie also nachher, nicht vorher; dieses Nachher wird aber wiederum zu einem Vorher, indem man sich die Ewigkeit so vorstellt, daß dadurch die Schranken des zeitlichen Nacheinanderseins aufgehoben werden, also Vergangenes, Gegenwärtiges, Zukünftiges in ewiger Gegenwart, zugleich aber auch in seiner zeitlichen Bestimmtheit gesetzt ist. Gott weiß das Vergangene als solches, das Zukünftige als solches; jenes soll ihm aber nicht vergehen, dieses nicht erst kommen, wenn es erscheint. So wird denn auch die Abhängigkeit des göttlichen Erkennens von endlichen Causalitäten aufgehoben. Allein in dieser Construction des Verhältnisses finden sich mancherlei Widersprüche. Denn zunächst ist leicht zu begreifen,

daß ein Vergangenes, welches nicht vergeht, und ein Zukünftiges, welches nicht erst kommt, von dem Gegenwärtigen gar nicht verschieden sind; fällt die Schranke der Zeit, also die Form des Werdens, für Gott hinweg, so giebt es für ihn auch nur ein Fertiges, Unbewegliches. Denn das Wissen dessen, was sich in der Schranke der Zeit bewegt, ist ja unmittelbar auch ein Wissen der Schranke und damit selbst ein beschränktes Wissen. Die Bestimmtheit des Objects, welches dem Bewußtsein gegenübertritt, ist unmittelbar auch eine Bestimmtheit des Bewußtseins, da die Thätigkeit und ihr Inhalt unzertrennlich vereint sind. Wie ein zeitloser Wille kein wirklicher ist, weil ihm das Moment der Bestimmtheit fehlt, so ist auch das zeitlose Wissen als Abstraction von aller objectiven, zeitlichen Bestimmtheit, kein wirkliches. Die Reflexion behauptet zwar, daß in dem ewigen Wissen Gottes alle zeitliche Bestimmtheit erhalten werden solle, nur ohne ihre Schranke; aber darin liegt eben der undenkbare Widerspruch, sofern die Schranke im Allgemeinen aufgehoben, und im Besondern wiederum nicht aufgehoben werden soll, sofern Gott Alles auf Ein Mal, und dennoch als ein zeitlich Unterschiedenes wissen soll. Jene Construction der göttlichen Allwissenheit ist daher bei näherer Ansicht eine gedankenlose Vorstellung, weil sie die härtesten Widersprüche unvermittelt neben einander stellt. Die Ewigkeit ist nicht, wie sie hier gefaßt wird, das Aggregat alles Zeitlichen, sondern seine concrete Allgemeinheit, worin das Zeitliche als solches, als fixirter Gegensatz, aufgehoben und ideel gesetzt ist. Als zeitliches Wissen geht die göttliche Intelligenz gleich allen anderen Eigenschaften in die zeitliche Entwickelung ein, ja sie setzt selbst erst in ihrer Verendlichung die Schranken, welche vermöge der Identität des Denkens und Seins ihre eigene Bestimmtheit bilden; als ewiges Wissen oder absolute Geistigkeit nimmt sie sich aber auf unendliche Weise aus allen Schranken in sich selbst zurück. Prüfen wir ferner die Meinung, daß das göttliche Wissen und Wollen, zwischen denen auf dem Gebiete des natürlichen Daseins kein realer Unter-

haben. Indem nun aber das göttliche Wissen das Böse als ein gegebenes Object hat, welches durch die Erkenntniß zu überwältigen ist, und die unmittelbare Schranke, durch welche das Böse in sich selbst beschlossen zu sein meinte, als nichtig setzt: so ist es in dieser Bewegung zugleich gebietender und strafender Wille, welcher den Gegensatz als solchen nicht ruhig gewähren läßt, sondern ihn zum Bewußtsein der vermittelten und eigentlichen Schranke bringt, indem er dieselbe zugleich als nichtig zeigt. In dem menschlichen Bewußtsein von einem heiligen Willen Gottes, in der Stimme des Gewissens ist nämlich erst der Gegensatz, die Schranke des endlichen Willens im Verhältniß zum göttlichen offenbar; zugleich ist aber diese Schranke als eine aufzuhebende gesetzt, sie wird also erst offenbar durch eine auf ihre Aufhebung gerichtete Bewegung des göttlichen Erkennens und Wollens. Gott erkennt das Böse als Gegensatz seiner Offenbarung und Freiheit, als inneren Widerspruch in der Erscheinung der Idee; als strafender Richter steht Gott nach beiden Seiten der Intelligenz zu demselben in dem Verhältniß der endlichen Relation, als erlösende Gnade durchdringt und verklärt er aber den Gegensatz und hebt erkennend und wollend, wie erkannt und gewollt, seine Schranke wirklich auf. Das göttliche Wissen vom Bösen muß sich von dem menschlichen unterscheiden: der Mensch erkennt das Böse als eine Bestimmtheit seines eigenen Willens, Gott dagegen als ein Anderes, wobei keine wirkliche Identität des Subjects und Objects stattfinden kann. Man hat daher gesagt, daß das Böse für Gott überhaupt nicht sei. Allein da die göttliche Offenbarung ihrem Begriffe nach die Einheit des göttlichen und menschlichen Wissens ist, so wird damit schon die Schroffheit des Gegensatzes aufgehoben: Gott weiß das Böse als das Andere seiner eigenen Erscheinung, und der Mensch im Lichte der Offenbarung als das Andere seines wahrhaften Wesens. Das Böse wird durch die wachsende Erkenntniß auch von dem Menschen als der aufzuhebende Gegensatz gewußt, und diese tiefe und lebendige Erkenntniß

ist nicht ohne die Befreiung des Willens möglich. Der Mensch nähert sich daher vermittelst der göttlichen Erleuchtung und Gnade dem göttlichen Standpunkte, von welchem das Ausschließen, Aufheben und concret-vernünftige Erkennen des Bösen einen untheilbaren Gesammtproceß bildet. Wir können daher auch in dieser Sphäre kein Auseinanderfallen des göttlichen Wissens und Wollens zugeben, da beide Seiten nur in einander sind. Die gewöhnliche Vorstellung läßt sich durch den äußern Schein zu der entgegengesetzten Behauptung verleiten; weil man sagt: Gott weiß das Böse und will es nicht, so hält sie sich an den Gegensatz des positiven und negativen Urtheils, sofern das Wissen bejaht, das Wollen verneint wird. Allein da Gott das Böse nicht als seine Selbstbestimmung weiß, so bildet es für ihn ein Anderes, welches aufgehoben werden soll; und da Gott auf der andern Seite das Böse nicht in dem Sinne nicht will, daß es überhaupt nicht zur Existenz kommen soll, sondern nur nicht als seine Selbstbestimmung, so will er es ebenfalls als ein Anderes, das aufgehoben werden soll. Auf beiden Seiten ist daher durch die menschliche Willkür ein Object für Gott gesetzt, welches in der Bewegung der in sich gebrochenen Erscheinung der Idee seinen objectiven Charakter nur relativ verliert, in der wahrhaften Einheit der Seiten der Idee aber zur concreten Identität mit dem Subjecte, zur Gnade und Wahrheit, zusammengeschlossen wird. Da nun überhaupt die eigentliche Erkenntniß nur als Subject-Object, Idee, oder wirkliche, nicht bloß an sich seiende, Vernunft zu denken ist: so kann auch die Erkenntniß Gottes von seiner Selbstoffenbarung nicht verschieden sein; diese ist Gott aber als absoluter Geist, als concrete Totalität aller Bestimmtheiten seiner vernünftigen und freien Wirklichkeit. Sofern die göttliche Offenbarung dem endlichen Geiste kund wird, so tritt sie auch in den zeitlichen Unterschied ein, und bestimmt sich zu einem Vorher- und Nachherwissen; wie aber die Ewigkeit nicht vor oder nach der Zeitlichkeit, sondern als deren in sich zurückkehrende Wahrheit zu denken ist, so bleibt auch die göttliche

Offenbarung, obgleich in die Zeitlichkeit hineinscheinend, an und für sich eine ewige, überzeitliche. Das Wissen Gottes ist daher in doppelter Beziehung ein ewiges; theils als Bewegung der ewigen Idee, als ewiger Rathschluß, welcher auf substantielle, unergründliche Weise alle Möglichkeiten umfaßt, welche ins Dasein treten sollen, theils als in sich reflectirte Selbstoffenbarung; als Geist, welcher die Weise der Unmittelbarkeit aufgehoben hat und aus allen zeitlichen Gegensätzen zum absoluten Anschauen seiner selbst als absoluter Lebens- und Thatenfülle zurückkehrt. Nach beiden Seiten ist das Wissen zugleich Wollen; die ewigen Rathschlüsse sind wesentlich auch Willensbestimmungen, aber im Element der reinen Idee, noch keine wirkliche Thaten, welche letztere nur als zeitliche zu denken sind. Daher sind denn auch die Gläubigen in Christo vor der Gründung der Welt erwählt und nach dem gnädigen Willen Gottes zur Kindschaft bestimmt, und es ist eine ewige Veranstaltung Gottes, in Christo das ganze Geisterreich zusammenzufassen, sobald die Zeit erfüllet wäre (Ephes. 1, 4—11.). Die Realisirung des Rathschlusses in der erfüllten Zeit ist die geistige Selbstoffenbarung, die aus der Idealität in die Wirklichkeit heraustretende Selbstbestimmung Gottes im Object; die ewigen Rathschlüsse als solche sind aber schon in Christo gefaßt, sofern die Entfaltung der göttlichen Intelligenz aus dem Urgrunde der Substantialität ein Sichanschauen im Logos ist, der Logos aber als reine Vernunft die Seite des Daseins oder der zeitlichen Vermittelung ideel enthält, und in ewiger Weise auf die der unendlichen Idee entsprechende Realität, den Gottmenschen und das Reich des Geistes, hinweist. Da aber die ewige Erwählung wesentlich in der Idee geschieht, so ist darin über die zeitliche Verwirklichung in ihrer endlichen Besonderheit Nichts bestimmt; es tritt vielmehr die Weltschöpfung und die ganze Mannigfaltigkeit des zeitlichen Daseins als Vermittelung dazwischen, und erst nachdem die Zeit erfüllet und alles Zeitliche dem Ewigen entgegengereift war, realisirte sich der ewige Rathschluß vermittelst der von

ihm selbst gestellten in der Endlichkeit liegenden Bedingungen, so daß auch hier die concrete Fülle des Absoluten aus seiner substantiellen Energie und aus der Verklärung des Bedingten zugleich erwuchs. — Sehen wir ferner, wie obige Vorstellung von einer von der Prädestination verschiedenen Präscienz Gottes die Harmonie der sittlichen Weltordnung nach dieser Voraussetzung zu erklären sucht, so begegnet uns die Ansicht von einer prästabilirten Harmonie der besonderen freien Acte und Richtungen des menschlichen Willens. Diese Ansicht läßt, je nachdem man sie näher bestimmt, verschiedene Auffassungsformen zu; hier meinen wir die der verständigen Reflexion, welche sich so ausspricht: Gott versetzt jedes menschliche Individuum an diejenige Stelle der Gesammtentwicklung, wo es derselben durch die Bethätigung seiner Freiheit am förderlichsten sein muß. Gott wußte nämlich kraft seiner untrüglichen Präscienz alle freien Willensacte voraus, wollte aber in das Gebiet des Freien nicht eingreifen; er ordnete deshalb dasselbe nach der Seite der Endlichkeit und Abhängigkeit, also der Naturgaben, Zeitalter, Gelegenheit u. s. w. so, daß dasselbe sich eben sowohl frei entwickeln kann als auch einem höheren Zwecke dienen muß. Gott läßt also in jedem Zeitalter gerade so viele, so begabte und sich so entwickelnde Individuen geboren werden, wie es die Realisirung des göttlichen Zweckes erheischt; er läßt auch Sünder und Verbrecher gerade in dieser Zeit und unter diesen Verhältnissen wirken, weil gerade unter diesen Bedingungen Alles zum Besten gelenkt werden kann. Es findet also auch hier eine Bestimmung oder Fügung Statt, aber so, daß die individuelle Freiheit für Gott ein Gegebenes ist, Gott also nur mittelbar aus den einzelnen Atomen oder Monaden, auf welche als freie er nicht wirkt als nur in Ansehung der substantiellen Nothwendigkeit, die Harmonie des Ganzen zusammenfügt. Consequent durchgeführt findet sich diese Vorstellung zwar selten, aber in einzelnen Momenten ist sie weit verbreitet, und empfiehlt sich besonders in Beziehung auf das Böse in der Welt, welches der gläubigen

Anschauung nur so als ein negatives Moment des göttlichen Zweckes gelten kann, daß Gott dasselbe nicht wirkt, aber dennoch fügt, so daß es Gott nicht unerwartet kommt, seine Zwecke nicht durchkreuzt, sondern immer schon vorbedacht, mit einer aufhebenden Gegenwirkung verbunden ist und zum Besten gelenkt wird. Analysirt man aber diese ganze Vorstellung, so hebt sie sich durch ihren innern Widerspruch auf. Sagt man nämlich: Gott versetzte das bestimmte Individuum an diesen bestimmten Ort des Ganzen, weil er wußte, daß es sich gerade so bethätigen würde, so ist in diesem Vorherwissen die Bestimmtheit, welche erst eine Folge des Hingesetztwerdens ist, anticipirt. Denn die persönliche Freiheit, als Gesammtheit des individuellen Lebens gedacht, erwächst erst aus der Dialektik der subjectiven und objectiven Seite der Idee; keine Seite ist ohne die Bethätigung der andern denkbar, und der Einzelne stellt diese bestimmte Totalität nur dar, weil er auf dem Grunde des substantiellen Vermögens seine Freiheit gerade an diesem Punkte des Ganzen bethätigte. Die subjective Freiheit soll natürlich damit nicht geleugnet werden; vielmehr ist ausdrücklich zu behaupten, daß Individuen mit denselben Anlagen und unter denselben objectiven Verhältnissen ein sehr verschiedenes Resultat hervorbringen können, verschieden nicht bloß nach dem Gegensatze des Sittlichen und Unsittlichen, sondern auch nach den mannigfaltigen möglichen Vermittelungsweisen der Willkür. Aber immer bildet darin die objective Seite einen wesentlichen Factor, und kein Subject ist eine in sich abgeschlossene, dem sittlichen Volks- und Zeitgeiste schroff gegenüberstehende Monade; der Geist ist die allgemeine Macht, durch welche die objectiven Totalitäten in Fluß und Zusammenhang gebracht werden, indem jede in den anderen sich zugleich auf sich selbst bezieht. Ist nun die subjective Freiheit erst eine concret-bestimmte in Folge ihres Verhältnisses zur Objectivität, so kann jene Bestimmtheit nicht den Grund bilden, weshalb dieses Verhältniß gerade so angeordnet wurde. Da ferner das Moment der Objectivität gar kein Dasein hat, wenn man

von allen besonderen Subjecten abstrahirt, so können alle Individuen als solche gar nicht auf einen objectiven Boden gesetzt werden; dieser entsteht vielmehr erst mit dem Gesetztsein der Einen für die Anderen, also, wenn man die Totalität der Einzelnen zusammenfaßt, sind beide Seiten erst in und mit einander. Anstatt zu sagen: Gott wußte, daß dieses Individuum unter solchen Umständen so sein würde, müßte man daher behaupten: Gott wußte, daß Alle in diesem bestimmten Verhältniß zu einander so sein würden, und deshalb gründete er das Verhältniß eben so. Da nun das Verhältniß von der Bestimmtheit Aller nicht verschieden ist, so fallen beide Seiten zusammen, und die eine kann nicht den Grund für die andere bilden. Den inneren Widerspruch, welcher darin liegt, daß das göttliche Vorherwissen der menschlichen Freiheit der Anordnung der einzelnen Individualitäten vorangehen soll, diese aber wiederum nur in Folge der Anordnung eine bestimmte Weise der Freiheit darstellen, verbirgt man sich gewöhnlich durch die oben erörterte, sich ebenfalls widersprechende Vorstellung von der göttlichen Allwissenheit. Man hält sich für berechtigt, das göttliche Wissen bald vor, bald nach dem göttlichen Willen zu setzen, wie man es gerade gebraucht, während man den in die Wirklichkeit tretenden Willen Gottes, wegen des Resultates als seiner eigenen Bestimmtheit, als einen an und für sich bestimmten denken muß. Nun ist aber jedenfalls der göttliche Wille nicht ohne Wissen seiner Bestimmtheit; daher muß Gott schon bei dem Setzen des menschlichen Individuums ein Wissen aller aus demselben hervorgehenden freien Willensacte haben, wenn er es überhaupt haben soll. Behauptet man dieses einfach und erwägt zugleich, daß ein untrügliches und damit innerlich nothwendiges Vorherwissen von etwas Zufälligem undenkbar ist: so sind jene Willensacte auch nur scheinbar frei und mit der Möglichkeit des Andersseins, und die Willkür bildet kein von Gott unabhängiges Vermögen. Sagt man dagegen, um dieser Consequenz auszuweichen, Gott wisse dieselben erst, nachdem sie in die

Existenz getreten und ein Object für Gott geworden seien, dieses Nachher werde aber vermöge der alles Zukünftige in ewiger Gegenwart umfassenden Allwissenheit zu einem Vorher: so widerspricht sich dieses, da eine erst in Folge der Anordnung des göttlichen Willens für Gott eintretende Objectivität nicht Grund dieses Willens sein kann. Die taumelnde Vorstellung führt hier leicht irre, wie denn diese ganze Betrachtungsweise sich um eine unspeculative Verstandesansicht von Gott und seinem Verhältniß zur Welt dreht; man muß sich daher wenigstens an die Gedankenbestimmungen von Grund und Folge, Ursach und Wirkung, Subject und Object halten, um ein willkürliches Spiel der Reflexion zu vermeiden. Die Schwierigkeiten mehren sich noch, wenn man meint, daß Gott von verschiedenen ihm als möglich vorliegenden Weisen der Anordnung menschlicher Verhältnisse die im Ganzen und im Einzelnen beste gewählt habe; denn abgesehen von der endlichen Reflexion und Willkür, welche hierbei Gott zugeschrieben wird, ist dabei auch ein göttliches Vorherwissen von unendlich vielen bloß möglichen Weisen der Bethätigung menschlicher Freiheit vorausgesetzt, wobei man sich freilich Allerlei vorstellen, aber schlechterdings Nichts wirklich denken kann. Wäre auf der andern Seite Gott an die wirkliche Anordnung der Welt als die einzige real-mögliche und damit nothwendige gebunden, und zwar vermöge seines Vorherwissens der menschlichen Freiheit und der darnach gemachten Berechnung der Harmonie des Ganzen, ohne daß Gott als freier Geist zugleich sich selbst in dem Freien verwirklichte; so würde Gott durch die menschliche Freiheit bestimmt sein und diese Schranke nicht aufheben; nur die endlichen Geister wären daher auch wirklich frei, Gott aber stände als Ordner und Verwalter fremder Güter, welche er an die werdenden Menschen immer verschenkte, weil er selbst keinen Gebrauch davon machen wollte oder könnte, über der sittlichen Welt; sein Denken und Wollen bildete bloß die Reflexionsallgemeinheit, nicht die concrete Identität und heilige Wahrheit des wirklichen Geistes. Wir haben

schon öfter darauf aufmerksam gemacht, daß die verständige Reflexion, welche durch ihre Abstractionen Gott recht ehren will, ihm in der That wirkliche Freiheit und Geistigkeit abspricht. Die Meinung, daß die vorhandene Weltordnung auch im Besondern die einzig mögliche, ja sogar die beste sei, ist schon der Erfahrung zufolge ganz unhaltbar, wenn man auch von der Vermittelung der Willkür überhaupt, welche vielen Möglichkeiten des Besondern Spielraum gestattet, abstrahiren will. Denn das Gute wird durch die Sünde im Besondern vielfach gehemmt, Lasterhafte, selbst Frevler sind zuweilen als Herrscher der Völker geboren, oder üben vermöge der ihnen von der Natur angewiesenen Stellung einen verderblichen Einfluß auf die Welt aus; kurz, die Sünde wird häufig durch solche Elemente, welche nicht von der Willkür des Sünders abhangen und von der Reflexion öfter vorzugsweise auf Gott zurückgeführt werden, gefördert. Fragt man nun, in die Prämissen obiger Meinung eingehend, weshalb der Frevler von Gott gerade dahin gestellt wurde, wo er am verderblichsten wirken mußte: so genügt hier keineswegs die Berufung auf die Nothwendigkeit des Bösen in der Welt zur Prüfung und Bewährung des Guten oder zur Strafe der Sünde; vielmehr wird nach jenem falschen Optimismus Gott selbst Förderer des Bösen, und sollte die Welt im Besondern anders geordnet haben. So ist denn die erörterte Ansicht von einer prästabilirten Harmonie der freien Individuen, wie in sich selbst undenkbar, so auch ungeeignet zur Lösung der Räthsel der wirklichen Welt. Wie schon früher bemerkt wurde, läßt die Vorstellung auch noch andere Auffassungsweisen zu und kann so als vernünftig gerechtfertigt werden; die Harmonie, welche aus der endlichen Erscheinung resultirt, muß an und für sich gegründet sein, und der Idee und dem substantiellen Grunde nach der Erscheinung vorangehen. Dies ist der wahre Gedanke obiger Verstandesansicht, und ihm steht auch die Erklärungsweise der höheren Einheit der sittlichen Weltordnung schon näher, welche in den göttlichen Gesetzen die das Ganze zusammenhaltenden

Mächte erblickt, und diesen festen Organismus auf die subjective Freiheit, das Spiel der Willkür und das mögliche Böse berechnet sein läßt. Wie die Entwickelung der subjectiven Freiheit an das Gesetz der Erscheinung gebunden ist, so auch ihre objective Seite; tritt die sittliche oder unsittliche That in die Erscheinung heraus, so hängt es nicht mehr bloß von der subjectiven Freiheit ab, wie sie fortwirkt, ob das Gute zum Segen wird, oder unwirksam bleibt, und ob auf der andern Seite das Böse als Fluch anderes Böses erzeugt, oder zum Guten und Heile umgewandelt wird. Die sittliche oder unsittliche That greift bald energisch in den Entwickelungsgang der Welt ein, bald verflüchtigt sie sich im Spiel der zufälligen Mächte, ohne daß die Energie des guten und bösen Willens in einem angemessenen Verhältnisse zu diesem verschiedenen Erfolge stände. Indem man nun aber von der zufälligen Seite der Erscheinung ein Regelmäßiges und Nothwendiges unterscheidet, dem sich die objective Bethätigung der Willkür nur scheinbar oder momentan entzieht, und welches nicht von der subjectiven Freiheit gesetzt sein kann, da es eine allgemeine Macht über dieselbe bildet: so bezeichnet man dieses Gesetz der Erscheinung als göttlichen Willen, meint aber gewöhnlich auf diesem Standpunkte, daß es nicht eigentliche Freiheit oder Selbstbestimmung Gottes, sondern ein vom göttlichen Willen abgelöstes Product sei, welches Gott gleich den Naturgesetzen mit der Schöpfung in den endlichen Willen hineingelegt und welches als das ordnende und erhaltende Princip in der endlichen Freiheit, ohne diese zu beeinträchtigen, fortwirke. Eine specielle Vorsehung läßt sich hiernach nicht annehmen, da das Gesetz auch in seinen besonderen Momenten seinem Begriffe nach das Allgemeine und damit von der menschlichen Willkür und concreten Freiheit verschieden ist; daß dieselben im Einzelnen sich gerade so bethätigen, ist nicht durch das Gesetz vorgeschrieben, nur der pantheistische Determinismus kann Alles und Jedes als göttliche Fügung ansehen, und damit eine ganz specielle göttliche, oder, wie es richtiger heißen sollte, eine oft sehr

ungöttliche Vorsehung, welche also ihrem Begriffe widerspricht, behaupten. Der Gedanke vernünftiger Weltgesetze steht weit über dem scheinbar frömmeren Glauben an eine Bestimmung jedes Einzelnen, auch des größten Frevels, wenngleich nach jenen Gesetzen die Vorsehung immer nur ein Abstract-Allgemeines ist, und das Besondere nur in einem mittelbaren Zusammenhange damit steht, das Böse deshalb auch gewöhnlich nur als ein von Gott Zugelassenes aufgefaßt wird. Auch behauptet diese Ansicht von der Weltregierung den Vorzug vor einer andern, inconsequent aus dieser und aus der ersten deterministischen zusammengesetzten, nach welcher Gott die sittliche Welt zwar durch allgemeine Gesetze regiert, aber selbst nicht an dieselben gebunden ist, und, sobald es ihm nöthig zu sein scheint, bestimmend über dieselben hinübergreift. Das Letztere setzt eine Unvollkommenheit der allgemeinen Weltordnung voraus, welche im Einzelnen nachgebessert werden soll; wie es nun aber möglich sei, daß der göttliche Wille, welcher sich in der Regel nur in den Weltgesetzen offenbaren soll, unmittelbar in den Gang der Dinge eingreife, sucht man gewöhnlich nicht weiter zu erklären, sondern erkennt es als gegebene Thatsache an. Will man die menschliche Freiheit dabei festhalten, so sind dergleichen unvermittelte und wunderbare Eingriffe Gottes bloße Störungen, deren vernünftige Nothwendigkeit nicht zu erweisen ist; opfert man aber die menschliche Freiheit in einzelnen Fällen einer vorausgesetzten höheren Bestimmung auf, so hat man der Prädestinationslehre gegenüber kein Recht, sie überhaupt festzuhalten. Denn wird ein solches unmittelbar bestimmendes Eingreifen Gottes, welches nach der organischen Vermittelung beider Seiten der Idee der Freiheit undenkbar ist, als möglich und wirklich zugestanden, so ist bloß noch zu bestimmen, wie oft und unter welchen Bedingungen es stattfinde, Entscheidungen, welche von der subjectiven Willkür abhangen, da in jenen Fällen die vernünftige Allgemeinheit der Gesetze, also auch das wahrhaft Erkennbare, aufhört. Man findet deshalb auch nicht selten, daß gerade das Particulare

und Zufällige, dessen Existenz man aus den allgemeinen Gesetzen nicht abzuleiten weiß, unmittelbar auf Gottes Willen zurückgeführt wird; die unbestimmte Meinung einer Fügung, eines höheren Zusammenhanges, Wunders und dergleichen muß die Lücke der subjectiven Erkenntniß ausfüllen. An und für sich ist es gewiß nicht zu tadeln, wenn die Frömmigkeit bei allen Räthseln des Lebens die Lösung in den göttlichen Rathschluß und Willen verlegt; unvernünftig werden aber solche Vorstellungen, sobald das Besondere und Zufällige dem göttlichen Willen unmittelbar zugeschrieben, und damit für herrlicher und Gottes würdiger erklärt wird, als die vernünftige Allgemeinheit der Weltordnung und des Geistes. Nun ist aber ferner die ganze Betrachtungsweise, nach welcher die Gesetze der sittlichen Welt vom göttlichen Willen abgelöst sind, bloße Verstandesansicht, welche zwar das Bestehen der Welt vermittelst dieser Gesetze, aber nicht das Bestehen der Gesetze selbst erklärt. Eine vernünftige Allgemeinheit, eine heilige Ordnung, welche sich in allem Unvernünftigen und Unsittlichen erhalten, und, obwohl durch die menschliche Willkür im Besondern verletzt, sich immer wiederherstellen, richtend und versöhnend, auflösend und bindend walten, müssen Selbstbestimmung einer absoluten Vernunft und eines heiligen Willens sein. Weil der Verstand die göttliche Intelligenz nur als abstractes Fürsichsein, nicht als sich vermittelnden unendlichen Proceß, als erscheinende Idee auffaßt, so läßt er dieselbe hinter der Erscheinung stehen und betrachtet ihre Offenbarung in der Erscheinung als etwas von ihr selbst Trennbares und Entlassenes; aber die Offenbarung ist ihre eigene Selbstunterscheidung und Selbstbestimmung, und der Geist ihre Errungenschaft und concrete Harmonie. Die in der endlichen Erscheinung sich manifestirenden göttlichen Gesetze sind daher die substantiellen Mächte, welche in die Endlichkeit eingehen, ohne darin aufzugehen, und so lange als verborgene Nothwendigkeit in der Willkür wirken, bis diese zur wahrhaften Freiheit und Geistigkeit aufgehoben wird. Der göttliche Geist ist das Resultat und die

concrete Wahrheit der in der Erscheinung nur abstract gesetzten göttlichen Gesetze, wobei das Dasein und die absolute Bestimmung noch auseinanderfallen; trennt man daher die Weltgesetze von der göttlichen Intelligenz, so ist damit auch die concrete Geistigkeit Gottes und die Wirklichkeit eines göttlichen Reiches, worin der göttliche Wille selbst sich durch freie Organe vollbringt, unmöglich gemacht. Die Verstandesreflexion hat deßhalb auch von der Kirche eine unangemessene Vorstellung, und pflegt die tiefe Paulinische Anschauung durch allerlei Umdeutungen zu verflachen und von ihrem substantiell göttlichen Inhalte zu entleeren. In ihrer concreten Bestimmtheit bilden aber die göttlichen Gesetze die vernünftige und freie Dialektik der Idee des Willens, durch welche der endliche Wille eben sowohl als frei für sich seiend entlassen, als auch zur höhern Einheit des göttlichen Reiches zurückgeführt wird.

Begreift die subjective Erkenntniß die vernünftige Nothwendigkeit dieses freien Processes, so entspricht die subjective Dialektik der objectiven, und die einseitigen Verstandsansichten werden zur concreten Wahrheit zusammengeschlossen. Wie in der subjectiven Sphäre der göttliche Wille erst concrete Freiheit ist, indem er sich mit seiner relativ freien Bedingung, dem endlichen Willen, identisch setzt, so sind auch in der objectiven Welt die vielen endlichen Subjecte, aus deren Verklärung der objective Geist des göttlichen Reiches erwächst, in die Erscheinung entlassen, damit sie durch ihre Vermittelung den Widerspruch der Erscheinung aufheben und sich als freie Bürger dem göttlichen Reiche einverleiben. Ist die objective Erscheinung der Idee, ungeachtet ihrer Mängel im Einzelnen, welche ihrer natürlichen, zufälligen und willkürlichen Seite wegen von ihr nicht entfernt werden können, die nothwendige Bedingung der freien Sittlichkeit, so kann es freilich nicht verhindert werden, daß einzelne Individuen und Stämme ohne ihre Schuld dem höheren Leben fremd bleiben; aber im Ganzen betrachtet ist die Weltordnung nicht bloß die beste, sondern in der Totalität ihrer Be-

dingungen die allein vernünftige und freie Weise, wie der göttliche Wille Realität gewinnen und die Menschheit ihren absoluten Zweck erreichen kann. Hält die gläubige Betrachtung den allgemeineren Gesichtspunkt fest, daß Alles von Gott am Besten geordnet sei, und daß jede besondere Erscheinung zu seiner Verherrlichung dienen und zuletzt zum Triumphe seines Reiches ausschlagen müsse: so ist dieselbe in ihrem vollen Rechte, und darf selbst Sünden und Verbrechen, welche in ihrer Bestimmtheit aufgefaßt dem göttlichen Zwecke zuwider sind, unter diesen allgemeinen Gesichtspunkt stellen. Fixirt dagegen die Vorstellung das Besondere als solches, namentlich das Böse in der Welt, und sucht ihm unmittelbar einen göttlichen Rathschluß und Zweck, und selbst eine göttliche Willensbestimmung oder Fügung unterzulegen, so kann dieses Verfahren nur als mißverstandene Frömmigkeit angesehen werden, welche in der endlichen Erscheinung das Moment des substantiell göttlichen Willens, des Gesetzes oder der allgemeinen Anordnung, und die für sich seiende menschliche Willkür nicht gehörig unterscheidet. Alles Unsittliche, als Widerspruch des objectiven Willens in sich, ist seiner qualitativen Bestimmtheit nach gegen den göttlichen Willen gerichtet, tritt aber als Glied der Erscheinung der allgemeinen göttlichen Anordnung gemäß in die Existenz. Obgleich nun aber das bestimmte Böse nicht durch Gott, sondern durch die menschliche Willkür gesetzt wird, so darf der Glaube dennoch nicht bloß die Ueberzeugung haben, daß die menschliche Willkür sich innerhalb bestimmter Schranken bewegt und den objectiven Zweck nur im Einzelnen hemmen und vereiteln, nicht aber wirklich zerstören kann; sondern er hat auch ein Recht, das bestimmte Böse wegen seines durch das Gesetz der Erscheinung vermittelten Zusammenhanges mit dem Unsittlichen überhaupt als negatives Moment der Sittlichkeit aufzufassen. So ist es z. B. keineswegs Gottes Wille, daß durch diesen oder jenen Despoten, Verbrecher, Lasterhaften mehr oder weniger Menschen unglücklich werden; ist es aber einmal geschehen, so soll der Glaube darin eine Mahnung zu vorzüglicher

Bethätigung der Liebe erblicken, und darf Sünde und Mißgeschick in eine teleologische Beziehung zu der gesteigerten Liebe setzen. Wäre dieses nicht in allen einzelnen Fällen erlaubt, so könnte es überhaupt nicht geschehen, da ja alle bestimmten Erscheinungen des Bösen nicht durch Gott gefügt sind, das Böse überhaupt aber nur als negatives Moment des Guten sein muß und von Gott angeordnet ist. Der scheinbare Widerspruch, welcher darin liegt, daß nicht die Veranlassung, das Böse, sondern nur der Erfolg, die Anregung zur Liebe, von Gott gefügt sein soll, hebt sich durch die früher schon erörterte Dialektik der Willkür im Verhältniß zu der wahrhaften Freiheit, und wäre nur bei der Voraussetzung unlösbar, daß Gott das Böse überhaupt nicht angeordnet habe, und daß mit seinem Eintritte in die Welt die ursprünglich beabsichtigte normale Weltordnung verschwunden sei. Daher kann die Weltordnung auch nach ihren negativen Momenten oder Widersprüchen als Offenbarung der sich durch den Gegensatz vermittelnden Gnade angesehen werden, mag auch die Gnade im eigentlichen Sinne des Worts erst da eintreten, wo der Widerspruch als solcher aufgehoben ist. Der Glaube betrachtet es mit Recht als ein anbetungswürdiges Geheimniß der Vorsehung, daß das Böse zum Guten gelenkt werde, und daß dem Frommen alle Dinge zum Besten dienen. Der denkenden Betrachtung, welche die immanente Vernunft der objectiven Entwickelung zu erfassen sucht, darf es zwar kein Geheimniß bleiben; vielmehr muß es als das Ziel und der höchste Triumpf speculativer Erkenntniß angesehen werden, die Weltgeschichte im Ganzen und im Besondern im Lichte göttlicher Offenbarung und von einem höhern göttlichen Standpunkte aus zu durchschauen. Aber zu einer alles Einzelne durchdringenden Erkenntniß bringt es die menschliche Vernunft nicht, weil sie wegen der durch die endliche Individualität ihr gesetzten Schranken nie die Totalität der empirischen Verhältnisse und Bedingungen der Freiheit umfassen kann, und sich daher mit den allgemeinen Gesetzen und dem Schlusse von einem in Concreto gegebenen Ab-

dingungen die allein vernünftige und freie Weise, wie der göttliche Wille Realität gewinnen und die Menschheit ihren absoluten Zweck erreichen kann. Hält die gläubige Betrachtung den allgemeineren Gesichtspunkt fest, daß Alles von Gott am Besten geordnet sei, und daß jede besondere Erscheinung zu seiner Verherrlichung dienen und zuletzt zum Triumphe seines Reiches ausschlagen müsse: so ist dieselbe in ihrem vollen Rechte, und darf selbst Sünden und Verbrechen, welche in ihrer Bestimmtheit aufgefaßt dem göttlichen Zwecke zuwider sind, unter diesen allgemeinen Gesichtspunkt stellen. Fixirt dagegen die Vorstellung das Besondere als solches, namentlich das Böse in der Welt, und sucht ihm unmittelbar einen göttlichen Rathschluß und Zweck, und selbst eine göttliche Willensbestimmung oder Fügung unterzulegen, so kann dieses Verfahren nur als mißverstandene Frömmigkeit angesehen werden, welche in der endlichen Erscheinung das Moment des substantiell göttlichen Willens, des Gesetzes oder der allgemeinen Anordnung, und die für sich seiende menschliche Willkür nicht gehörig unterscheidet. Alles Unsittliche, als Widerspruch des objectiven Willens in sich, ist seiner qualitativen Bestimmtheit nach gegen den göttlichen Willen gerichtet, tritt aber als Glied der Erscheinung der allgemeinen göttlichen Anordnung gemäß in die Existenz. Obgleich nun aber das bestimmte Böse nicht durch Gott, sondern durch die menschliche Willkür gesetzt wird, so darf der Glaube dennoch nicht bloß die Ueberzeugung haben, daß die menschliche Willkür sich innerhalb bestimmter Schranken bewegt und den objectiven Zweck nur im Einzelnen hemmen und vereiteln, nicht aber wirklich zerstören kann; sondern er hat auch ein Recht, das bestimmte Böse wegen seines durch das Gesetz der Erscheinung vermittelten Zusammenhanges mit dem Unsittlichen überhaupt als negatives Moment der Sittlichkeit aufzufassen. So ist es z. B. keineswegs Gottes Wille, daß durch diesen oder jenen Despoten, Verbrecher, Lasterhaften mehr oder weniger Menschen unglücklich werden; ist es aber einmal geschehen, so soll der Glaube darin eine Mahnung zu vorzüglicher

Bethätigung der Liebe erblicken, und darf Sünde und Mißgeschick in eine teleologische Beziehung zu der gesteigerten Liebe setzen. Wäre dieses nicht in allen einzelnen Fällen erlaubt, so könnte es überhaupt nicht geschehen, da ja alle bestimmten Erscheinungen des Bösen nicht durch Gott gefügt sind, das Böse überhaupt aber nur als negatives Moment des Guten sein muß und von Gott angeordnet ist. Der scheinbare Widerspruch, welcher darin liegt, daß nicht die Veranlassung, das Böse, sondern nur der Erfolg, die Anregung zur Liebe, von Gott gefügt sein soll, hebt sich durch die früher schon erörterte Dialektik der Willkür im Verhältniß zu der wahrhaften Freiheit, und wäre nur bei der Voraussetzung unlösbar, daß Gott das Böse überhaupt nicht angeordnet habe, und daß mit seinem Eintritte in die Welt die ursprünglich beabsichtigte normale Weltordnung verschwunden sei. Daher kann die Weltordnung auch nach ihren negativen Momenten oder Widersprüchen als Offenbarung der sich durch den Gegensatz vermittelnden Gnade angesehen werden, mag auch die Gnade im eigentlichen Sinne des Worts erst da eintreten, wo der Widerspruch als solcher aufgehoben ist. Der Glaube betrachtet es mit Recht als ein anbetungswürdiges Geheimniß der Vorsehung, daß das Böse zum Guten gelenkt werde, und daß dem Frommen alle Dinge zum Besten dienen. Der denkenden Betrachtung, welche die immanente Vernunft der objectiven Entwickelung zu erfassen sucht, darf es zwar kein Geheimniß bleiben; vielmehr muß es als das Ziel und der höchste Triumpf speculativer Erkenntniß angesehen werden, die Weltgeschichte im Ganzen und im Besondern im Lichte göttlicher Offenbarung und von einem höhern göttlichen Standpunkte aus zu durchschauen. Aber zu einer alles Einzelne durchdringenden Erkenntniß bringt es die menschliche Vernunft nicht, weil sie wegen der durch die endliche Individualität ihr gesetzten Schranken nie die Totalität der empirischen Verhältnisse und Bedingungen der Freiheit umfassen kann, und sich daher mit den allgemeinen Gesetzen und dem Schlusse von einem in Concreto gegebenen Ab-

schnitte auf das Ganze begnügen muß. Wird aber hier das Allgemeine wirklich erkannt, so ist die Schranke des empirisch Bestimmten — das ja in seinen verschiedenen Kreisen und auf seinen Entwickelungsstufen dieselbe Allgemeinheit nur mit einer andern Bestimmtheit, nicht aber als ein wesentlich Anderes darstellt — kein Hinderniß der wirklichen und wahren Erkenntniß, wenngleich dieselbe in ihrer concreten Vertiefung nur mit der Geschichte der Menschheit selbst völlig abgeschlossen werden kann. Wir betrachten daher wenigstens die Grundzüge des dialektischen Processes, durch welchen der Sieg des göttlichen Reiches über die widerstrebenden endlichen Mächte vermittelt wird.

3. Die sittliche Idee als unendliche Rückkehr aus der objectiven Erscheinungswelt.

Ist der Triumpf des freien Geistes über die Gegensätze und das Spiel seiner Erscheinung nicht Sache des Zufalls, welcher eben sowohl eintreten als auch ausbleiben könnte, nicht bloße Ahnung des gläubigen Bewußtseins und ein Postulat der praktischen Vernunft, dessen Realität sich nicht verbürgen ließe, sondern die Wahrheit und Wirklichkeit des göttlich-menschlichen Willens, und deshalb so gewiß wie das Dasein Gottes und die Idee der Freiheit: so muß die höhere Nothwendigkeit, mit welcher die Idee aus der Vermittelung der Erscheinung in sich selbst zurückkehrt, in der eigenen Dialektik der Erscheinung und ihrem Verhältniß zur geistigen Substanz und zur selbstbewußten wirklichen Freiheit begründet sein. Die Erscheinung kann zwar aus dem Proceß des Geistes nicht verschwinden, ohne diesen selbst zu vernichten, sie muß aber, um sich als bloße Erscheinung zu manifestiren, nur entstehen um aufgehoben zu werden, also im beständigen Entstehen und Vergehen begriffen sein; während das Reich des Geistes, zwar nicht unveränderlich in sich besteht — denn in diesem Falle wäre es ein todtes Abstractum —, wohl aber in seiner ewigen Selbst-

gewißheit aus den Kämpfen der Zeitlichkeit sich kräftigt, sammelt, bereichert und concentrirt, und als ewige Wirklichkeit des absoluten Zweckes auf sich selbst beruht.

Nach ihrer äußerlich-zufälligen Seite verhält sich die Erscheinung gleichgültig zu dem Reiche des Geistes, sofern dessen Allgemeinheit eine wesentlich qualitativ, und nur beziehungsweise quantitativ bestimmte ist. Der Umstand, daß eine Summe von Individuen und Volksstämmen durch natürliche Hemmungen der welthistorischen Gesammtbewegung fern geblieben sind und bleiben werden, läßt sich nicht als Instanz gegen die wahrhafte Wirklichkeit der Idee geltend machen. Zwar wäre es eine einseitige und unrichtige Betrachtungsweise, wenn man auf die Individuen als bloße Accidenzen der sittlichen Substanz überhaupt kein Gewicht legen und die quantitativen Mängel der Erscheinung zu qualitativen verkehren wollte; die Individualität ist vielmehr ihrem Begriffe und ihrer Bestimmung nach in sich unendlich, ist Persönlichkeit, und jeder Einzelne als solcher ist an sich Gegenstand und Organ der göttlichen Liebe. Da aber dieses An-sich vielfach nicht realisirt wird, und zwar nicht in Folge göttlicher Verwerfung, sondern der natürlichen Schranke der Erscheinung, da aber die intensive Entwickelung des Geistes dadurch keinen Abbruch erleidet: so zeigt die Idee der Freiheit darin ihre Erhabenheit über die von dieser Seite ihr gestellten Schranken, sie begnügt sich zunächst mit so viel Organen, als ihr zum Dasein nothwendig sind, und macht erst von dem sicheren Boden ihrer Errungenschaft aus den Versuch, die übrigen todten Massen zum höheren Leben zu erwecken. Geistige und wesentliche, und empirische und zufällige Universalität oder Particularität sind wohl zu unterscheiden. Die welthistorischen Völker, zumal diejenigen, welche im vorchristlichen und christlichen Weltalter die Vorkämpfer des freien Geistes gewesen, sind der numerischen Masse nach eher die kleineren als größeren. Da der unmittelbare oder natürliche Geist und seine Erscheinung das Empirisch-Erste ist, so hat man nicht zu fragen, weshalb so viele Völker

auf diesem untergeordneten Standpunkte stehen geblieben sind, sondern was die anderen, welthistorischen Völker zu weiterer Entfaltung ihres substantiellen Wesens getrieben habe, und hier wird man zuletzt immer, bei der Voraussetzung des Einen Begriffes des menschlichen Geistes, auf eine ursprüngliche Verschiedenheit der substantiellen Bestimmtheit, der Anlagen, Triebe u. s. w. kommen, wie eine solche natürliche Verschiedenheit auch bei den Individuen desselben Volkes stattfindet. Es giebt unmittelbar bevorzugte Völker wie Individuen; jene erhalten sich zur Entwickelung der Menschheit ähnlich, wie die Individuen zu ihrem besondern Volke. Ein solcher Unterschied ist zur allseitigen Entwickelung der geistigen Substanz nothwendig und eine göttliche Anordnung, über welche sich in sittlicher Hinsicht Niemand beklagen kann, sofern die Naturbestimmtheit nur die substantielle Möglichkeit des Sittlichen, und dieses in seiner Wirklichkeit immer auch Produkt der freien Entwickelung ist. Wie es nun aber für Diejenigen, welchen reichere Gaben verliehen sind, Pflicht ist, mit ihrem Pfunde zu wuchern und ihr Licht vor der Welt leuchten zu lassen, so liegt es auch der sittlich-religiösen Gemeinschaft, welche ihr eigenes Wesen als das substantiell-menschliche und ihre eigene Bevorzugung im Verhältniß zu anderen Völkern erkannt hat, ob, ihren Geist auch extensiv auszudehnen und namentlich den Heiden die Segnungen des Evangeliums zu bringen. Es ist dies ein Act heiliger Bruderliebe, und die irdische Entwickelung kann erst dann als extensiv vollendet gedacht werden, wenn alle Menschen ihre sittliche Bestimmung erreicht haben. Aber zur intensiven Vollendung des Geistes ist diese quantitative Allgemeinheit oder Allheit des sittlichen Lebens eben so wenig nothwendig, als sich beweisen läßt, daß gerade so viele Völker und Individuen zur menschlichen Gattung gehören. Deshalb hat denn auch die Idee der Sittlichkeit an jenen Massen nur eine äußerliche Schranke, welche ihre immanente Selbstbestimmung nicht hemmen, sondern nur zur aufopfernden Liebe anfeuern kann. Dasselbe Verhältniß findet Statt

in Beziehung zu den verkümmerten Individuen, welche in einem bloß natürlichen Zusammenhange zu einem gebildeten Volksleben stehen.

Was dagegen die unsittliche Seite der Erscheinung betrifft, das Böse in seiner Opposition zur sittlichen Weltordnung, so liegt seine Ohnmacht, trotz aller momentanen und scheinbaren Gewalt, welche es ausübt, in seinem Begriffe und damit abgesehen von der Willkür der Einzelnen in der göttlichen Ordnung, sofern die Sünde in der subjectiven und objectiven Sphäre nur als Gegensatz, Widerspruch gegen ein Anderes, nicht als ein sich immanent entfaltendes absolut selbständiges Princip zu denken ist. Das Gute ist durch das Böse nur deshalb bedingt, damit es durch Ueberwindung des Bösen seine absolute Selbständigkeit offenbare; das Böse dagegen durch das Gute, weil es einen unaufgelösten Widerspruch im Willen bildet. Ein solcher kann aber nicht an und für sich sein, er muß aufgelöst werden, mag auch diese Auflösung nicht immer in das Subject fallen, durch welches ein bestimmter Widerspruch in die Existenz getreten ist. Wie die vielen Personen sich ergänzend den objectiven Geist erzeugen, so heben sie auch durch ihre Gesammtthätigkeit den objectiven Widerspruch auf, so daß er stets in einer oscillirenden Bewegung bleibt und sich nie zu einer für sich seienden soliden Allgemeinheit fixiren kann. Der Widerspruch erhebt sich nämlich auf dem Grunde der substantiellen Sittlichkeit, welche als Naturgewächs und sich unwillkürlich realisirende Bestimmung das eigenste Wesen der Persönlichkeit bildet; er bewegt sich daher subjectiv auf dem Boden der sittlichen Gewohnheit, in welche die Willkür trennend, störend und particularisirend eingreift, und objectiv unter der Voraussetzung der durch die sittliche Gemeinschaft erzeugten Rechte, Pflichten und Güter, welche die Selbstsucht an sich reißt, sich dienstbar macht und unterordnet, anstatt durch Unterwerfung und Einverleibung der particularen Zwecke in den objectiven Gesammtzweck die wahre Befriedigung zu suchen. Durch beide Beziehungen ist

es nothwendig gemacht, daß die Unsittlichkeit immer nur ein particeller, nie ein totaler Widerspruch werden kann. Machte sich in allen Gliedern der sittlichen Gemeinschaft das selbstsüchtige Streben im ganzen Umfange geltend, so würde es unmittelbar zur Auflösung der Gemeinschaft führen, es entstände ein atomistisches Gewühl particularer Centralitäten, ein Krieg Aller gegen Alle, bei welchem Niemand seines Lebens sicher, und jeder daurende Genuß unmöglich gemacht wäre. Es hat gewiß viele Kämpfe und lange und zum Theil bittere Erfahrungen gekostet, bis der natürliche Geist sich jenem chaotischen Zustande entrungen und die Vorstellung eines allgemeinen Willens, einer höheren Ordnung und Zucht als die Frucht seiner Anstrengungen gewonnen hat; in diesem Resultate fand aber der Geist sein wahrhaftes Wesen, deshalb ist ihm dieser Besitz unveräußerlich. Es treten zwar auch bei gebildeten Völkern Perioden der Anarchie und allgemeinen Verwirrung ein, worin die particularen Leidenschaften sich entfesseln und wild gegen einander toben, alles Organische durch rohe Naturgewalt oder den Fanatismus des abstracten Verstandes zertrümmert und aufgelöst, und die Anstrengung von Jahrhunderten plötzlich vernichtet wird. Aber solche Zustände sind nur momentane Durchgangspunkte, zumal wenn sie nicht durch eine fremde Macht über ein Volk gebracht werden; ein Volk, welches die Segnungen der rechtlichen und sittlichen Ordnung durch Erfahrung kennen gelernt hat, läßt sich dieselben nicht entreißen und giebt sie noch weniger aus freiem Antriebe auf, seine zerstörenden Bewegungen sind nur Mittel der Umbildung und Befreiung, und wenn dieselben mißlingen, wird der nach daurender Befriedigung suchende Geist nothwendig auf andere Bahnen getrieben. Selbst in dem Falle, daß ein Volk sich dem bessern Geiste einer früheren Zeit völlig entfremden und den Sinn für das Gute und Sittliche aufgeben könnte, würde schon der eigene Vortheil dasselbe zur sittlichen Ordnung zurücklenken. Denn nur die roheste Form der Selbstsucht kann in einer Zerrüttung des öffentlichen Lebens Befriedigung

suchen und finden; die feinere Selbstsucht weiß, daß sie des Sittlichen bedarf, um ihres Genusses sicher zu sein, zumal wenn ihre Zwecke sich auf das Geistige beziehen, wie bei dem Hochmuth, der Herrschsucht, Ruhmsucht, dem eitelen Kunstgenuß. Es ist freilich nur die rechtliche Seite am Sittlichen, nicht das Princip des Guten, welches die selbstsüchtige Berechnung als Mittel endlicher Zwecke erstrebt und aufrecht hält; nicht an dem Guten als solchem, sondern an den Gütern, in welche das Gute nach seiner endlichen Erscheinung zerfällt, haben die Bösen Gefallen. Da nun aber die eine Seite ohne die andere im objectiven Leben keinen Bestand hat, da ein rechtlicher und gesetzlicher Zustand ohne sittlichen Lebensgrund ein morsches Gerüste, und das sittliche Princip wiederum von dem religiösen abgelöst ohne eine absolut sichere Basis ist: so sieht sich die Selbstsucht genöthigt, mittelbar auch ihr Gegentheil zu wollen und zu fördern, und nur der wahnsinnige Frevel und der sich selbst aufhebende Fanatismus kann sich gegen die ganze objective Welt kehren wollen und dabei verkennen, daß er vielmehr alle objectiven Mächte, die guten wie die bösen, gegen sich selbst kehrt und nothwendig zu Grunde gehen muß. Die selbstsüchtige Klugheit freut sich der frommen Einfalt; heuchlerische Priester nähren den Glauben der Menge und Despoten wünschen sich arbeitsame, tugendhafte und religiöse Völker zu Unterthanen; das Laster will seine Grundsätze nicht zu allgemeinen Maximen erhoben sehen, weil es damit selbst beschränkt und relativ unmöglich gemacht würde; kurz, Alle suchen Befriedigung auf Kosten Anderer, wollen sich als einzelne Ausnahmen von der Regel geltend machen, und wünschen und erhalten deshalb auch den substantiellen Boden, auf welchem es allein möglich ist. Stände freilich der einzelne Sünder, Lasterhafte, Frevler einsam in der sittlichen Welt, so müßte ihm der ins Selbstbewußtsein tretende ungeheure Widerspruch seiner Erscheinung vernichten; der Einzelne sucht daher instinktmäßig Genossen, spiegelt sich in dem objectiven Bösen, und viele Arten des Unsittlichen sind nur durch Vereinigung mehrerer Individuen möglich.

Aber alle Genossenschaften des Bösen, von der Völlerei, dem Betruge und Diebstahl bis zu dem Despotismus hinauf, sind nur particulare, und setzen ihr Gegentheil als die allgemeine Ordnung der Welt voraus. Denn in seinen besonderen Erscheinungen tritt das Böse nicht bloß gegen das Gute, sondern auch gegen seine eigene Bestimmtheit in Opposition. Wie in dem Individuum nicht alle Arten von Sünde und Laster vereinigt sein können, weil die eine die andere ausschließt oder wenigstens bedeutend beschränkt; so treten auch in der objectiven Welt die verschiedenen Richtungen des Unsittlichen einander beschränkend gegenüber, ja dasselbe Laster findet in den verschiedenen Subjecten, die ihm dienen, seine Schranke, und es ist keine Vereinigung aller bösen Richtungen und Individuen zu Einem Gesammtzwecke, keine Gesammtopposition gegen das Sittliche möglich. Weil das Böse seinem Begriffe nach die falsche Centralität des Besondern ist, so erscheint es auch in der objectiven Welt, wo irgend eine Vereinigung zu unsittlichen Zwecken zu Stande kommt, als abstracte oder Reflexionsallgemeinheit, und das organische und organisirende Element darin bildet die im Widerspruche sich erhaltende substantielle Grundlage des Sittlichen. Für sich betrachtet ermangelt das Böse der organischen Einheit, wird in seiner Erscheinung von den substantiellen Lebensmächten der Idee getragen, ist nur an denselben und wider dieselben, und hat deshalb, von ihnen entblößt, eine hohle Existenz. Deshalb ist denn auch die dualistische Vorstellung von einem für sich seienden Reiche des Satans mit einem innern Widerspruch behaftet; denn als Reich, als subjectiv-objective organische Entfaltung der Idee der Freiheit, ist eben das Böse als solches nicht denkbar. Wollte man sagen, der Satan habe die Form der Allgemeinheit von dem Reiche Gottes entlehnt, und habe sein Reich als desorganisirendes Widerspiel des göttlichen Reiches gegründet, wie etwa unter den Menschen sich Frevlerrotten auf der Grundlage einer gewissen gesetzmäßigen Ordnung bilden: so würde dies auf einen substantiellen Zusammenhang des satanischen und göttlichen

Reiches führen, entweder daß das satanische Reich schon vor dem Falle des Satans neben dem göttlichen bestanden, oder daß es sich später erst auf dem Grunde des göttlichen Reiches gebildet hätte. Bei der ersteren Annahme wird die an und für sich seiende Einheit der göttlichen Idee aufgehoben, bei der zweiten fällt die für sich seiende Selbständigkeit des Satans. Denn bildet derselbe nur das Moment des Widerspruchs auf der Basis und in der endlichen Entwickelung des Gottesreiches, so gehören auch alle substantiell-geistigen Mächte, welche in den Widerspruch eingehen, dem göttlichen Reiche an, das Satansreich bildet nichts Festes, auf sich Beruhendes und Bleibendes, sondern eine Existenz, welche als der verschiedenartigste Widerspruch immer erscheint, um immer wieder zu verschwinden, deren Allgemeinheit daher bloß der Vorstellung angehört, welche darin das dunkle Schattenbild der in der reinen Idee angeschauten lichten Harmonie des Gottesreiches erblickt. Wie das Böse, ungeachtet der relativen Selbständigkeit der Willkür, in allen besonderen Erscheinungen den Gesetzen der Weltordnung unterworfen bleibt, wie die Gesetzmäßigkeit als solche dem Bösen fremd ist; so kann sich auch das Böse überhaupt nicht nach eigenen Gesetzen bewegen, kann den schaffenden und erhaltenden Gedanken und Willen Gottes, welche das Gesetz in allem Dasein bilden, nicht an sich reißen, und sich nicht mit solcher substantiell-göttlichen Lebensmacht selbständig constituiren. Die dualistische Ansicht vom Bösen zeigt sich daher auf dem sittlichen Standpunkte der Betrachtung eben so unhaltbar wie auf dem moralischen. Ist eine Vereinigung der bösen Mächte zu gemeinsamen Zwecken dadurch unmöglich gemacht, daß das Böse ohne immanente, concrete Allgemeinheit, und in seiner Besonderheit mit sich selbst im Widerspruch und Kampf begriffen ist: so kann dasselbe auch in welthistorischer Beziehung keine solche Fortentwicklung zeigen, wie sie die vernünftige Dialektik der Sittlichkeit ausmacht, daß nämlich die sittliche Substanz sich stufenweise zum Selbstbewußtsein entfaltet, der Geist in seiner Erinnerung die verschiedenen

Momente der Erscheinung zu einfacher Selbstgewißheit in sich concentrirt, und die folgenden Geschlechter und Zeitalter den wesentlichen Gewinn der Vergangenheit in sich aufnehmen und weiterbilden. Dem Bösen fehlt dieser Focus der concreten Allgemeinheit, in welchem sich seine Strahlen sammeln und zu einem die Weltordnung zerstörenden Feuer verdichten könnten. Wäre es möglich, so würde dasselbe mit der objectiven Sittlichkeit zugleich sich selbst aufzehren, da es als Widerspruch nur auf ihrem Grunde Existenz gewinnen kann. Sobald aber ein scheinbares oder partiell wirkliches Uebergewicht des Unsittlichen eintritt, so macht sich der unvertilgbare Selbsterhaltungstrieb des sittlichen Lebensgrundes geltend, empört sich gegen die Mächte der Vernichtung und sucht sie zu überwältigen. Es läßt sich keine Periode der Geschichte nachweisen, in welcher das Böse mit wirklich übergreifender Allgemeinheit geherrscht und alles sittliche Leben in sich verschlungen und begraben hätte. Die Erfahrung zeigt allerdings auch in Ansehung des Bösen eine allmälige Zunahme; die Sünden der Rohheit und Barbarei sind nicht aus der Welt verschwunden, und andere im Gefolge der Verfeinerung der Sitten und der Verstandesbildung hinzugekommen. Da nun auch eine Ueberlieferung und geistige Ansteckung des Bösen stattfindet, so könnte man sich veranlaßt sehen, dem Bösen nicht weniger als dem Guten eine wirkliche Fortbildung zuzuschreiben. Allein es kommt hierbei nicht sowohl auf die Verschiedenheit und Anzahl der besonderen Arten des Bösen, als vielmehr auf die intensive Macht und das Verhältniß desselben zu dem sittlichen Geiste an. Es kann unter einem Volke eine geringere Anzahl der Arten von Sünden und Lastern herrschen, und dennoch kann dasselbe im Ganzen betrachtet sittlich entartet sein, weil jene Laster über die Mehrzahl der Individuen verbreitet sind und das sittliche Urtheil und Gewissen verkehrt haben. Umgekehrt können unter einem vielseitig gebildeten Volke sehr viele Gestalten des Unsittlichen vorkommen, wenngleich der sittliche Kern desselben gesund, und der objective Geist in normaler Entwickelung begriffen

ist. Da das Böse als Widerspruch in alle Bildungen der sittlichen Welt eindringen kann, so hängt die Verschiedenheit seiner Formen von der Fülle und Mannigfaltigkeit der geistigen Bildung ab, nicht als ob jede sittliche Gestalt nothwendig ein Widerspiel haben müßte, sondern weil sie es haben kann. Hält man diesen Gesichtspunkt nicht fest, so kommt man zu der trostlosen Ansicht, daß die Welt nach Maßgabe fortschreitender Bildung auch immer verderbter werde, und daß das Christenthum im Ganzen betrachtet sich nicht als ein erlösendes und verklärendes Princip offenbart habe.— Zeigt sich nun aber auch in dem allgemeinen Rechtszustande und in dem objectiven Geiste unter den welthistorischen Völkern ein nur momentan und scheinbar unterbrochener Fortschritt, so ist damit freilich zunächst nur die Ohnmacht des Bösen als objectiv-allgemeiner Macht, nicht die Herrschaft allgemeiner Sittlichkeit verbürgt. Denn die Selbstsucht bethätigt sich am häufigsten innerhalb der Schranken des Rechts und unter dem Scheine der Sittlichkeit, also als Legalität ohne entsprechende Gesinnung. Wäre eine solche Gesinnungslosigkeit allgemein verbreitet, so könnte sich auch die äußere Form dabei nicht erhalten; die objective Sittlichkeit ist nicht bloß Sache der Klugheit und Berechnung, kein Vertrag, den der Einzelne seines eigenen Vortheils halber eingeht. Aber es ist so geordnet, daß jene legale Selbstsucht über den sittlichen Geist wenigstens keine bleibende Macht erhält, vielmehr die Realisirung selbstsüchtiger Zwecke zugleich zum Wohle des Allgemeinen und damit auch mittelbar zur Erhaltung der Sittlichkeit ausschlägt. Das bürgerliche Leben, Gewerbe und Verkehr, Wissenschaft und Kunst, soweit dadurch Ehre und Vortheil gewonnen werden, weltliche Macht und Herrschaft zeigen in ihrer Erscheinung ein Weben und Treiben selbstsüchtiger Zwecke, wobei der Einzelne häufig nur sich selbst und seinen beschränkten Kreis im Auge hat und die Seite des Allgemeinen nur als Mittel benutzt; in der That ist aber das Verhältniß ein umgekehrtes, der allgemeine Geist bedient sich der Triebe, Interessen und Leidenschaften der Einzelnen, um sich selbst

zu vermitteln und namentlich die endliche Sphäre des scheinbar atomistisch in sich zerfallenden bürgerlichen Lebens als die Voraussetzung höherer Gestalten des Lebens hervorzubringen. Man hat zuweilen von dieser Seite aus die Selbstsucht und sogar herrschende Laster als nothwendige Vehikel menschlicher Gemeinschaft und besonders des modernen Staates angesehen; besonders suchte der Deismus der streng-christlichen Frömmigkeit gegenüber zu beweisen, daß ein Staat, dessen sämmtliche Bürger gute, der Welt entsagende Christen wären, in sich zerfallen müsse, sofern Handwerke, Künste, Handel nur durch Luxus und weltlichen Sinn erhalten und befördert werden könnten. Diese Ansicht hat allerdings im Gegensatze zu einer trüben, asketischen Richtung ein wahres Moment; die Selbstverleugnung und Weltentsagung würde als Abstraction von allen weltlichen Interessen und Genüssen, wenn sie allgemeines Princip würde, wohin doch jede vernünftige und freie Richtung streben muß, die lebendige Vermittelung des Geistes und der Sittlichkeit, die allseitige Ausbildung des Verstandes und Willens, die möglichst vollkommene Naturüberwindung aufheben, und so allmälig den Geist, anstatt ihn zum Himmel emporzuheben, wieder in die natürliche Rohheit versenken. Unterscheidet man aber gehörig Mittel und Zweck der Sittlichkeit und eben so die selbstsüchtigen Tendenzen der Subjecte und das Resultat, zu welchem die sich durchkreuzenden oder fördernden Particularzwecke vermöge des durch eine höhere Anordnung gesetzten Zusammenwirkens führen: so erkennt man in jenem Verhältniß des Egoismus zu dem allgemeinen Willen vielmehr eine durch die göttliche Vorsehung dem Bösen gestellte Schranke, und kann neben der vernünftigen Zweckmäßigkeit des Ganzen die Unvernunft und Verwerflichkeit der für sich seienden Momente festhalten. Nach einem ähnlichen Gesichtspunkte sind die welthistorischen Charaktere zu beurtheilen, in denen eine substantielle Macht des sittlichen Geistes auf auszeichnete aber einseitige Weise in die Wirklichkeit trat, die großen Eroberer, Herrscher, Feldherren, Staatsmänner, Künstler und Gelehrten, deren

geistige und sittliche Größe häufig durch subjective Schwächen, Sünden und Laster verdunkelt ist, welche aber dessenungeachtet als großartige Werkzeuge der Vorsehung erscheinen, und im Zusammenhange der Weltgeschichte neben manchem Unheil mehr Segen gestiftet haben, als tausend mittelmäßige Subjecte, welche den gewöhnlichen Forderungen der Moralität mehr genügen. Wie es nun von einem beschränkten und kleinlichen Geiste zeugt, wenn man das Erhabene jener Erscheinungen in den Staub zu ziehen sucht, ihr großartiges Pathos aus Egoismus und allerlei zufälligen Trieben und Leidenschaften ableitet und aus dem gewöhnlichen Gange der Mittelmäßigkeit ganz erklärlich findet, dagegen die Schwächen und Laster um so mehr hervorhebt und als das unter einer glänzenden Hülle verborgene wahrhafte Wesen jener Gestalten in den Vordergrund stellt: so ist es auf der andern Seite ein eben so abstracter Maßstab, wenn man die geistige Größe nur nach dem Kraftaufwande und dem welthistorischen Erfolge beurtheilt, ohne die subjective Harmonie des Charakters, die in sich relativ vollendete Menschennatur, welche allein der Idee entspricht und Gott wohlgefällt, in Anschlag zu bringen. Vom moralisirenden Standpunkte aus wird der Zusammenhang jener Charaktere mit der objectiven Sittlichkeit verkannt, wird übersehen, daß der allgemeine Geist in gewissen Individuen sich eine solche substantielle Voraussetzung macht, solche Triebe, Affecte, Anlagen und Leidenschaften von Natur in dieselben hineinlegt, wie sie zur Ausführung großartiger Zwecke nothwendig sind, daß daher jenes substantielle Pathos nicht wegen der subjectiven Leidenschaften da ist, sondern diese nur die Vermittelnng bilden, durch welche die Individuen überhaupt den verschiedentlich gegliederten allgemeinen Zwecken auf freie Weise dienstbar werden, indem sie in der objectiven Sache ihr eigenes Wesen verwirklichen. Der andere dem einseitigen Moralisiren schroff entgegengesetzte Gesichtspunkt, welcher besonders in neueren Zeiten als das andere Extrem durch seinen früheren Gegensatz hervorgerufen ist, hebt nur die objective Seite an jenen

Erscheinungen hervor, und wird dadurch häufig unmoralisch und unsittlich zugleich, da das Sittliche in seiner Wahrheit von dem Moralischen unzertrennlich ist. Der religiösen Betrachtung sagt deshalb jene Einseitigkeit mehr zu als diese; sie sind aber in der That beide gleich verwerflich, da sie die Idee der Sittlichkeit und die objective Macht und Weisheit der göttlichen Vorsehung verdunkeln. Darin besteht eben die nicht zu unterdrückende Energie des göttlichen Lebensgrundes, daß die substantiellen Mächte auch in einem in mancher Hinsicht unreinen Gefäße Großes wirken und die subjective Erscheinungsform zum bloßen Accidenz herabsetzen. Seinen den Umständen angemessenen objectiven Zweck, seine Mission, kann ein solches Individuum erfüllen, wenngleich seine absolute, zugleich subjectiv-unendliche, Bestimmung unerreicht bleibt. Das wahrhaft Wirksame der persönlichen Thätigkeit, welche die Macht hat, den objectiv-allgemeinen Willen zu bestimmen, Viele zu begeistern und zur Thatkraft anzuspornen, und dessen Nachwirkungen lange oder immer fortdauren, ist auch das wahrhaft Wirkliche oder Vernünftige. Das Böse wirkt zwar ebenfalls fort, sowohl nach der subjectiven als objectiven Seite; die Sünde wird in demselben Maße zum Fluch und Verderben, als der Standpunkt des Sünders ein allgemeiner und die Bethätigung seines Willens energisch, zerstörend oder verführerisch ist. Aber weil die Wirkung als geistige Ansteckung nur der fortgesetzte Widerspruch, als Zerstörung eine partielle Aufhebung des sittlichen Organismus ist, so wird damit die Entwickelung der Folgen zu einem Vernichtungsproceß ihrer selbst, und die Wunden, welche dadurch dem Gemeinwesen geschlagen wurden, heilen früher oder später. Knüpft sich das Böse an gewisse einseitige und in ihrer empirischen Erscheinung verderbliche Formen ursprünglich vernünftiger und sittlicher Elemente, wie an despotische oder zügellose Regierungsformen, Hierarchie, religiöses Sectenwesen, oberflächliche Speculation, verkehrte sittliche Maximen: so verschwindet es in dieser Gestalt auch wieder, sobald die objective Vernunft ihre

Dialektik vollendet, und ihre unwahre Erscheinungsform als bloßen Schein und Durchgangspunkt zu einer höheren Stufe des Selbstbewußtseins und der Freiheit gesetzt hat. — Hat auf diese Weise das Böse in seinem Gegensatze zur sittlichen Welt keine an und für sich seiende Gewalt, vermögen die Pforte der Hölle nimmer das Reich Gottes zu überwältigen, so zeigt sich nun auch weiter, wie das Böse als Widerspruch des Willens innerlich in sich gebrochen und, im Ganzen betrachtet, genöthigt ist, sich aus diesem innern Conflict und dem damit gesetzten Gefühl der Unseligkeit herauszuarbeiten. So gewiß nämlich das höchste Gut, die Seligkeit, das Selbstbewußtsein der concreten sittlichen Freiheit selbst, und nichts zu derselben äußerlich Hinzukommendes ist, so gewiß ist auch mit der Sünde auf innerliche und nothwendige Weise Unseligkeit verbunden, mag dieselbe entweder, wie bei leichtsinnigen, gewissenlosen und verstockten Sündern, unmittelbar als Abwesenheit der Seligkeit und als Befriedigung in einem scheinbaren und nichtigen Gute, oder mittelbar als Bewußtsein der Nichtbefriedigung, der Leerheit und Oede, der Unruhe, Furcht und Gewissensangst gesetzt sein. Beide Formen gehen in der Regel in einander über und wechseln periodisch mit einander ab; nur die hartnäckig Verstockten, welche von der Sünde wider den heiligen Geist umstrickt sind, keine Gewissensbisse und keine Reue fühlen und deshalb auch keiner Vergebung ihrer Sünden fähig sind, diese moralischen Ungeheuer und Abnormitäten der menschlichen Natur machen darin eine Ausnahme, können aber, weil sie selbst zu den Ausnahmen gehören, den höhern Zweck der göttlichen Gerichte auf Erden nicht vereiteln. Den inneren Zusammenhang der Sünde und des Uebels betrachtet man gewöhnlich als die natürliche Strafe, im Unterschiede von einer noch hinzukommenden positiven, göttlichen, welche in ein anderes Leben fällt; allein jene ist die immanente, nothwendige, ebenfalls göttlich angeordnete Strafe, und die positive kann in ihrer Wahrheit keine äußerlich hinzukommende, accidentelle, sondern nur das klare Bewußtsein von jener sein, wie umgekehrt

die Seligkeit von der Freiheit, Liebe, dem Geiste, welche nur als immanenter Proceß zu denken sind, nicht verschieden sein kann. Macht nun die Idee der Sittlichkeit das wahrhafte, ewige Wesen des Menschen aus, und kann derselbe deshalb, sobald er von dem unendlichen Impuls des Geistes berührt ist, nur in einer der Idee adäquaten Gestaltung seines Lebens Ruhe und Frieden finden: so tritt mit der an der Sünde haftenden Unseligkeit das göttliche, von aller subjectiven Willkür unabhängige Urtheil der Unangemessenheit der Erscheinung zur Idee ins Dasein. Die göttliche Gerechtigkeit offenbart theils durch den innern Zustand des Sünders, theils durch das Verhältniß des objectiven Geistes zu ihm, durch bürgerliche und kirchliche Strafen, Mangel an Vertrauen und Liebe, Haß, Abscheu, Verachtung, welche dem Sünder von seinem Nächsten entgegentreten, das endliche und selbstsüchtige Wesen als solches, als Widerspruch in sich, welcher nicht bestehen soll. Diese Manifestation ist nach Verhältniß der verschiedenen Subjecte entweder Züchtigung, Bethätigung der durch Strafen bessernden väterlichen Liebe Gottes, oder Strafe, Gericht, Offenbarung der Unverletzlichkeit des heiligen Gesetzes und Wiederherstellung desselben zu seiner Integrität durch Aufhebung des ihm widerstrebenden Eigenwillens. Jene setzt Erkenntniß des göttlichen Willens und eine schon vorhandene, nur relativ gestörte Gemeinschaft des Menschen mit Gott voraus; die Strafe dagegen hat nur die Möglichkeit beider zu ihrer Voraussetzung, und bezieht sich daher vorzugsweise auf die dem Göttlichen entfremdete Welt. Beide Formen der objectiv-göttlichen Gerechtigkeit gehen aber nach Maßgabe des Entwickelungsganges der verschiedenen Subjecte in einander über; die Züchtigung kann verschmäht zur Strafe werden, und die Strafe später als Züchtigung anerkannt werden. Beide setzen die subjective Freiheit und selbständige Würde des Menschen voraus; in der durch das göttliche oder menschliche Gesetz verhängten Strafe geschieht dem Sünder sein Recht im Verhältniß zu der Objectivität, er wird als vernünftiges, in sich allgemeines, zurech-

nungsfähiges Wesen geehrt, seine That aber als das Richtige gesetzt, welches dem allgemeinen Willen gegenüber sein Dasein verwirkt hat. Für den objectiv-allgemeinen Willen ist daher alle Gerechtigkeit, mag sie als Züchtigung oder Strafe erscheinen, Affirmation in seiner gegensätzlichen Erscheinung, heilige Nothwendigkeit der Selbsterhaltung und der Rückkehr in sich aus der fixirten Endlichkeit; wie sich aber dieser nothwendige Proceß für die einzelnen Subjecte gestaltet, ist durch die Willkür derselben bedingt. Da nun aber die göttliche Gerechtigkeit nur eine offenbare ist, wenn sie in der menschlichen Gemeinschaft überhaupt erkannt und anerkannt ist, sollten auch manche Individuen nur ein Bewußtsein von menschlichem Rechte und menschlichen Strafen haben: so ist mit der Realität des Geistes und Willens, also mit der Entwickelung der vernünftigen Natur des Menschen, zugleich das Bewußtsein von jener höheren, dem Princip nach immer göttlichen, Ordnung der sittlichen Welt gegeben, und es ist keine Gemeinschaft denkbar, in welcher sich nicht die Norm eines gerechten Gesammtwillens irgendwie aus der durch die Willkür ihm angethanen Verletzung herstellte. Die Idee der Gerechtigkeit, d. h. das wirkliche Wissen und Wollen derselben, kann nur mit der menschlichen Gemeinschaft und dem Geiste selbst zu Grunde gehen. Deshalb kann denn auch das Walten der göttlichen Gerechtigkeit nie in allgemeiner Weise zur abstracten und bewußtlosen Nothwendigkeit werden, mag es auch nach den verschiedenen Entwickelungsstufen und Individuen mannigfaltige, unbestimmtere oder bestimmtere, unwahre oder mehr adäquate Vorstellungsweisen von derselben geben; nur die absolute Verstocktheit, welche die sittlichen Gegensätze des Willens ausgelöscht und zum gleichgültigen Naturproceß herabzogen, würde rechtlos und thränenlos dem Geschicke verfallen, welchem auch die vernunftlosen Naturobjecte unterliegen. Ist nun die göttliche Gerechtigkeit in der Gesammtheit ihrer Offenbarungen, auch wo sie sich durch menschliche Gesetze, Institute, Organe bethätigt, der Dialektik des endlichen Willens in seinem Verhältniß zu dem

absoluten Zwecke oder zur Heiligkeit immanent, so offenbart Gott fortwährend darin seine höhere Macht über das Böse in der Welt, als ein läuterndes und verzehrendes Feuer, welches bald mit verborgener, bald mit auflodernder Glut die Schlacke der Selbstsucht löst und das edle Metall der Wahrheit und Freiheit ans Licht fördert, und welchem nur die harte Schale Einzelner momentan und theilweise widerstehen kann.

Aber mehr noch als die Gerechtigkeit und der Zorn wirkt die Güte und Liebe Gottes, um den Widerspruch des endlichen Willens aufzuheben; diese positive Seite des allgemeinen Willens kann aber nur vermöge der negativen Dialektik und in Beziehung auf dieselbe eintreten, so daß beide im Gesammtproceß des Geistes integrirende, sich gegenseitig fordernde Momente bilden. Unter der göttlichen Güte und Liebe verstehen wir aber in diesem Zusammenhange nicht bloß die für sich seiende, als bloßes Princip und im Unterschiede von dem wirklichen Geiste gedachte Idee des Willens, sondern zugleich die objective Idee selbst, die sich concret gestaltende sittliche Weltordnung als für sich seiende Offenbarung und Freiheit der göttlichen Substanz. Vermöge der Güte Gottes ist die objective Sittlichkeit als die dem Begriffe des Willens entsprechende Realität, oder als das von dem höheren Princip durchdrungene System der Triebe, Anlagen und Bedürfnisse, das höchste Gut, und die einzelne Person findet als lebendiges Glied des objectiven Geistes ihre wahrhafte Befriedigung und ihre Befreiung von den untergeordneten, bloß scheinbaren Neigungen und Gütern. Die göttliche Liebe ist aber die geistige Form der Güte, und offenbart sich in der objectiven Sittlichkeit überall, wo verschiedene Personen ihren Eigenwillen gegen einander aufgehoben und ihr höheres Selbstbewußtsein in einander haben, als Familienliebe, Freundschaft, Vaterlandsliebe, allgemeine Menschenliebe. Indem die Liebe vereinigt, was Selbstsucht und Haß trennen, bewirkt sie eine über die Schranke der fixirten Endlichkeit übergreifende Versöhnung der Gegensätze, und bestimmt sich im Verhältniß zur Sünde als

göttliche Gnade, welche durch die Vermittelung menschlicher Liebe in verschiedenen Formen dem Verirrten entgegenkommt. Kann sich nun jedes Wesen erst wahrhaft und bleibend genügen, sofern es seinen Begriff realisirt hat und in seiner Idee ruht, eine Ruhe, welche zugleich die ungehemmte Bewegung in seinem Lebenselement ist; zeigt die Menschheit schon in ihrem natürlichen Zustande die instinktmäßige Bewegung zur Gemeinschaft, und muß sich aus derselben, eben weil sie die unmittelbare Einheit der an sich vernünftigen Gattung ist, die Sittlichkeit entwickeln; liegt es ferner im Begriffe der sittlichen Substanz, sich allmälig zum freien Selbstbewußtsein aufzuschließen, und ist in das Individuum der Trieb nach Vollendung und das Bedürfniß der Liebe gelegt: so muß es nach diesen Prämissen, ungeachtet aller Hemmungen und Verkümmerungen der Erscheinung, zur immanenten Entfaltung des tiefsten göttlichen Lebensgrundes kommen, der Geist muß sein ewiges Wesen und damit zugleich den lebendigen und wahren Gott finden, und kann dieser geistigen Errungenschaft, die zugleich Offenbarung und Freiheit Gottes ist, nie verlustig werden. Die objective Freiheit wäre nicht, was sie ihrem Begriffe nach ist, die Wirklichkeit des göttlichen Willens und das offenbar gewordene substantielle Wesen des Menschen, wenn sie durch den Gegensatz der Sünde, welche ja als Widerspruch nur auf dem Grunde der Freiheit existiren kann, mehr als nur partiell und vorübergehend aufgehoben werden könnte. Nicht psychologische Berechnungen und das Vertrauen auf die Gutartigkeit der dem Göttlichen äußerlich gegenübergestellten menschlichen Natur können die Bürgschaft für den endlichen Sieg des Guten auf Erden geben; sondern auf Gott selbst und auf die Erkenntniß des wahren Verhältnisses der Erscheinung zur Idee, welche auch die Frömmigkeit in der ihr eigenthümlichen Form besitzt, muß jener Glaube gegründet werden. Seitdem man angefangen hat, die Weltgeschichte als ein Ganzes zu betrachten, als immanenten Proceß des Geistes, sein eigenes Wesen ans Licht der Wirklichkeit hervorzubringen und gegenständlich

anzuschauen, seitdem man einen nothwendigen Stufengang der Entwickelung von der natürlichen Unmittelbarkeit bis zum höchsten geistigen Selbstbewußtsein entdeckt hat, haben sich die scheinbar zufälligen Massen zu relativen Totalitäten gruppirt, alle werden ihrem substantiellen Wesen nach als gleich nothwendige Momente der organischen Einheit erkannt, in allen spiegelt sich die unendliche Idee als umfassende, ihren Reichthum mittheilende Güte, in allen manifestirt sich der Drang der ewigen Liebe, den endlichen Geist zur Liebe zu entzünden, und, mit Ueberwindung der Schranken der Endlichkeit und Selbstsucht, die höhere Weihe einer seligen Gemeinschaft, die Freiheit der Kinder Gottes vorzubereiten. Aber erst in Christo, dem Erlösungswerke und der Stiftung der Kirche trat die substantielle Macht der Idee, durch den Conflict aller Momente des endlichen Geistes vermittelt, mit ursprünglicher Energie in das Selbstbewußtsein der Welt; die ewige Liebe, das Wort des Räthsels der vorangehenden Jahrhunderte, wurde offenbar, und die Weltgeschichte hatte ihren Mittel- und Scheidepunkt erreicht. War dem Geiste der alten Welt die Aufgabe gestellt, sein ewiges Wesen aus dem substantiellen Grunde in die Wirklichkeit herauszuarbeiten, das Stadium des natürlichen Menschen mit seinen Licht- und Schattenseiten zu durchlaufen, seine Endlichkeit zu erkennen und die Vorstellung und Ahnung eines heiligen Willens und überirdischen Reiches zu gewinnen; so sollte in der neuen Welt die zunächst in einfacher Allgemeinheit gesetzte Idee einen sich durch alle besonderen Momente bewegenden, läuternden und verklärenden Entwickelungsproceß durchlaufen und so die ganze Menschheit in alle Wahrheit und Freiheit leiten. Die göttliche Macht der Erlösung, kraft welcher sie ein Ferment für die ganze empirische Masse des geistigen Daseins wurde, lag aber nicht bloß in ihrer theoretischen Seite, der neuen Lehre, der höheren Erkenntniß göttlicher und menschlicher Dinge; sondern wesentlich zugleich in der praktischen, sittlichen Seite, dem Umschwung des geistigen Lebens in seiner Totalität. Wie das Erlösungswerk selbst eine

objective That der göttlichen Liebe war, so wurde es auch durch die geistige Einbildung des verklärten Erlösers in alle Gläubigen, durch die Ausgießung des Geistes und die dadurch bedingte Bildung der Kirche eine objectiv-sittliche, welthistorische Macht, religiös-sittliche Idee, mit dem unendlichen Drange, das weltliche Dasein der innern Unendlichkeit immer angemessener zu gestalten. So zieht sich dann vermittelst der Kirche durch das ganze christliche Weltalter ein Strom göttlicher Liebe und Gnade, von welchem Alle, bewußt oder unbewußt, berührt und getragen werden, in denen sich die ewige Idee angemessen gestaltet, im sittlichen Leben, der Kunst, Religion und Wissenschaft. Alle Vermittelungen der Idee, durch welche die Sünde im Ganzen und Besondern überwunden wird, können im weiteren Sinne als Gnadenmittel betrachtet werden; denn nicht bloß die kirchliche Thätigkeit als solche bewirkt durch ihre Gnadenmittel, das Wort Gottes und die Sacramente, den Sieg des göttlichen Reichs, sondern alle sittlichen und geistigen Mächte wirken vereint dazu mit, und nur unter dieser Bedingung ist derselbe überhaupt möglich. Die absolute Gewißheit seiner unvergänglichen Festigkeit, mögen auch die Erscheinungsformen wechseln, hat das Reich Gottes in seiner Idee, welche gleich der Idee Gottes die Realität einschließt; der Gegensatz einer kämpfenden und unterdrückten, und einer triumphirenden Kirche ist daher relativ zu fassen. Kämpfen und theilweise gedrückt werden muß die Kirche, sofern sie in und unter freien Menschen Realität hat, mit der Freiheit aber auch die Willkür und eine relative Masse von Sünde gegeben ist. Durch diesen Widerspruch in ihrer eigenen Erscheinung ist der Triumpf der Kirche bedingt, welcher nicht auf die Bethätigung der Freiheit folgt, noch in eine Sphäre fällt, wo die Freiheit mit der Willkür aufhört, sondern die absolute Energie der objectiven Freiheit, die Rückkehr der Idee aus allen Gegensätzen der Erscheinung bildet. Da aber der Geist extensiv und intensiv die widerstrebenden Mächte immer vollständiger überwindet, und aus seiner unerschöpflichen Fülle immer neue Gestalten in die Wirklichkeit

treten läßt, so feiert auch die Kirche immer herrlichere Triumpfe und realisirt damit immer mehr das Urbild des Glaubens von dem Reiche seliger Vollendung. — Für Diejenigen, welche das Wesen der menschlichen Freiheit erkannt haben, bildet die denkende Betrachtung der Weltgeschichte, besonders des christlichen Weltalters, die höchste und umfassendste Theodicee. Erkennt die Vernunft, so weit es im Besondern möglich ist, den Entwickelungsgang des Gottesreiches, wie derselbe von Gott erkannt, geordnet und gewollt ist, geht der Wille liebend dem Walten der unendlichen Liebe und Gnade nach: so wird der letzte Entzweck der göttlichen Offenbarung erreicht, Gott ist als freier Geist für den freien Geist, sein Wille ist der erkannte und gewollte Wille freier Geister, und seine unendliche Liebe sammelt sich in den Brennpunkt dankbarer, wenngleich dem Umfange der göttlichen Liebe nie völlig angemessener, Gegenliebe. Und so liefert die speculative Erkenntniß der Sache auch nach dieser Seite, wie früher bei der Erwählungslehre, das der praktischen Frömmigkeit angemessenste Resultat.

Gedruckt bei Eduard Hänel in Berlin.

Bei demselben Verleger ist erschienen und durch jede Buchhandlung zu beziehen:

Vatke, die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt 1r Band. Die Religion des Alten Testaments nach den kanonischen Büchern entwickelt. 1r Theil. .... 3 Thlr.

Calvini, J., in Librum Geneseos Commentarius. Ad Editionem Amstelodamensem accuratissime exscribi curavit Dr. Hengstenberg. 2 Tomi. .... 2 =

Breier, F., die Philosophie des Anaxagoras von Klazomenä nach Aristoteles. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie .... 1/2 =

Trendelenburg, A., Elementa logices Aristotelicae. In usum Scholarum. Ex Aristotele excerp. conv., illustr. ... 1/2 =

Trendelenburg, A., logische Untersuchungen. 2 Bände .... 3 1/6 =

Reuterdahl, H., Geschichte der schwedischen Kirche 1r Theil. Ansgarius oder der Anfangspunkt des Christenthums in Schweden. Aus dem Schwedischen von Mayerhoff. .... 5/6 =

Rabbi Davidis Kimchi, Radicum Liber sive Hebraeum Bibliorum Lexicon. Textum ex duorum manuscriptorum atque editorum omnium librorum auctoritate denuo recognitum, interpunctione distinctum, Bibliorum locis ad capitum versuumque numerum, et Rabbinorum tractatuum et paginarum titulum accurate citatis, triplice denique appendice instructum ediderunt J. H. R. Biesenthal et F. S. Lebrecht. Fasc. I. Subscr.-Pr. .... 1 3/4 =

Lisco, F. G. Dr., die Parabeln Jesu, exegetisch=homiletisch bearbeitet. 3te Aufl. .... 1 1/2 =

—— Dies Irae, Hymnus auf das Weltgericht. Als Beitrag zur Hymnologie .... 1 1/2 =